مقالات
ابو المآثر
جلد اول
یعنی
محدث کبیر ابو المآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی
کے رد غیر مقلدیت پر مقالات و مضامین کا مجموعہ
ناشر
مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ
پوسٹ بکس نمبر ۱
مئو-۲۷۵۱۰۱ (الہند)

مقالات
ابو المآثر
جلد اوّل
یعنے
محدّثِ کبیر ابو المآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ
کے ردِ غیر مقلدیت پر مقالات ومضامین کا مجموعہ
ناشر
مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ
پوسٹ بکس نمبر ۱
مئو - ۲۷۵۱۰۱ (الہند)

نام کتاب : مقالات ابوالمآثر

رشحات قلم : محدث کبیر ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ

ترتیب : مسعود احمد الاعظمی

صفحات : ۴۰۶

سن اشاعت : ۱۴۲۲ھ = ۲۰۰۱ء

طبع اول : ایک ہزار

ناشر : المجمع العلمی - مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ - مئو

قیمت :

باہتمام : (مولانا) رشید احمد الاعظمی ناظم مدرسہ مرقاۃ العلوم، مئو

ملنے کا پتہ

مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱ - مئو، ۲۷۵۱۰۱

(یوپی - انڈیا)

طباعت شیروانی آرٹ پرنٹرز دہلی - ۶ فون: 2943292

# فہرست مقالات

# تقریب

وزاں پس آں حبیب ما ادیب ما خطیب ما

کہ ذاتش در مئو احناف را حسن حسیں آمد

اقبال سہیل

# تقریب

از: ڈاکٹر مسعود احمد الاعظمی نبیرہ حضرت محدث جلیل مولانا حبیب الرحمن الاعظمی

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن اتبعهم باحسان الى يوم الدين؛ لاسيما الفقهاء والأئمة المجتهدين، ومن جاء بعدهم وحذا حذوهم من العلماء الذين قاموا في وجه الحق وصانوا عرضه عما استُهدف اليه من أهل الباطل والكذب والمَين، وكانوا مصداق ما قال النبي الصادق المصدوق الأمين: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)) أو كما قال ﷺ. وبعد!

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) ہندوستان میں علوم اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کے محرک مانے جاتے ہیں، انھوں نے اسلامی علوم کے کمزور ہوتے ہوئے اور جاں بلب جسم میں ایک نئی روح پھونکی، ان کی گرمئ نفس نے ہندوستان کی علمی فضا میں زندگی کی تازہ لہر دوڑادی اور عجیب وغریب گرمی وسرگرمی پیدا کردی۔ شاہ صاحب کا گھرانہ ''ایں خانہ ہمہ آفتاب است'' کا مصداق تھا، یہاں سے جو ذرہ بھی اٹھتا تھا وہ علم وفن کا آفتاب وماہتاب بن کر چمکتا تھا۔ حضرت شاہ صاحب کے بعد آپؒ کے علم کے وارث اور امین وجانشین آپ کے جگر گوشہ حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ دہلوی (متوفی ۱۲۳۹ھ) ہوئے۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی درسگاہ سے ایک سے بڑھ کر ایک باکمال اٹھے، لیکن جس شخصیت کو اس

طلائی سلسلہ کا واسطۃ العقد کہنا چاہیے، وہ مسند الآفاق حضرت مولانا شاہ اسحٰق صاحب دہلوی (متوفی ۱۲۶۲ھ) تھے، جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے نواسے بھی تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ سے جو فیضان علم جاری ہوا تھا، وہ آپ کے واسطہ سے پورے ہندوستان میں پھیلا اور پھلا پھولا۔ اس خانوادۂ علم وفضل نے علوم اسلامیہ کے تحفظ وبقا کے لیے جو نمایاں اور روشن خدمات انجام دی ہیں وہ تاریخ کا اہم باب ہیں۔ شاہ اسحٰق صاحب کے خوان علم وکرم سے زلہ ربائی کرنے والوں میں ایک نام شیخ الکل فی الکل میاں نذیر حسین دہلویؒ (متوفی ۱۳۲۰ھ) کا لیا جاتا ہے، جو اصلاً تو بہار کے تھے، لیکن سکونت کی وجہ سے دہلوی کہے جانے لگے تھے۔

حضرت شاہ اسحٰق صاحب محدث دہلویؒ کے شاگردوں میں نمایاں ترین شخصیت حضرت مولانا عبدالغنی بن ابی سعید دہلویؒ (متوفی ۱۲۹۶ھ) کی ہے، جن کی درسگاہ کے ناموران میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (متوفی ۱۲۹۷ھ =۱۸۷۹ء) اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (متوفی ۱۳۲۵ھ=۱۹۰۸ء) جیسے یگانہ روزگار تھے۔

میاں نذیر حسین دہلوی صاحب اس حیثیت سے بہت مشہور ہوئے کہ انھوں نے مذہب غیر مقلدیت کو روشناس کرایا اور اس کو ایک رخ عطا کیا، تحریک غیر مقلدیت عالم وجود میں تو ان سے پہلے ہی عبدالحق بنارسی وغیرہ کے ہاتھوں آچکی تھی، لیکن ایک مسلک اور منہج کے طور پر نہ اس کو رواج حاصل ہوا تھا اور نہ اس کی کوئی پذیرائی ہوئی تھی؛ مگر میاں نذیر حسین نے اس کی اشاعت وتبلیغ کا بیڑا اٹھایا، اور اس نظریہ کے حاملین ومقلدین پر ''اہلحدیث'' کا لیبل چسپاں کرنے کی کوشش کی، ورنہ ان سے پہلے یہ جماعت موحدین یا وہابیہ کے نام سے جانی جاتی تھی، یہاں تک کہ اس وقت کے کچھ سیاسی حالات نے تبدیل اسم پر مجبور کیا (تفصیل ''طائفہ منصورہ'' مصنفہ

مولانا سرفراز خاں صاحب صفدر اور ''آثار الحدیث'' حصہ دوم مصنفہ مولانا ڈاکٹر خالد محمود میں دیکھی جا سکتی ہے) میاں نذیر حسین صاحب سے فیض پانے والے مشہور لوگوں میں مولانا سلامت اللہ جیراجپوری اعظم گڈھی (اسلم جیراجپوری مشہور منکر حدیث کے والد) تھے، جن کے افکار وخیالات کے رد کے لیے علامہ شبلی نعمانی میدان میں اترے۔ اور دوسرے حافظ عبداللہ غازیپوری (متوفی ۱۳۳۷ھ) تھے، جو تھے تو اصلاً مئو کے مگر غازیپور میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ سے غازیپوری کی نسبت سے مشہور ہوئے، (دیکھئے دست کار اہل شرف مصنفہ محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی)۔

میاں صاحب نذیر حسین نے جب اپنے غیر مقلدانہ افکار وخیالات کی تبلیغ وتشہیر کرنی شروع کی، تو نہایت شدومد کے ساتھ ان کا رد حضرت شاہ اسحٰق صاحبؒ دہلوی کے ایک دوسرے نامور شاگرد مولانا نواب قطب الدین دہلویؒ نے کیا۔ علماء دیوبند میں جو اکابر رد غیر مقلدیت میں نمایاں رہے، ان میں سرفہرست محدث وفقیہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کا نام نامی واسم گرامی ہے۔ حضرت گنگوہی اس وقت سرگرم تمام فرقوں کے خلاف برسرپیکار رہے، اور کسی کے خلاف کسی قسم کی نرمی اور مداہنت سے کام نہ لیا۔ حضرت گنگوہی کے ایک مایہ ناز شاگرد رشید حضرت مولانا عبدالغفار صاحبؒ مئوی (متوفی ۱۳۴۱ھ) تھے، جنھوں نے نو ماہ حضرت گنگوہی کی خدمت میں رہ کر علم حدیث پڑھ کر اس کی سند واجازت حاصل کی تھی۔ مولانا عبدالغفار صاحب کو مذہبی غیرت وحمیت گویا حضرت گنگوہی سے ہی ملی تھی، آپ نے مذہب حنفی کا دفاع بڑی قوت سے کیا اور اس مسئلہ پر نہایت جامع اور محقق متعدد کتابیں اور رسائل تصنیف فرمائے۔

مولانا عبدالغفار صاحب کے سب سے قابل فخر شاگرد اور کہنا چاہئے کہ علمی

رشتے سے ان کے سپوت محدث کبیر فقیہ جلیل ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ (المولود ۱۳۱۹ھ = المتوفی ۱۴۱۲ھ) کی ذات گرامی تھی، جن کو ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب حیدرآبادی مقیم فرانس جیسے مشہور عالم و محقق نے "شاہ ولی اللہ ثانی" کے خطاب سے سے مخاطب فرمایا تھا۔

حضرت مولانا اعظمی نے جس وقت ہوش سنبھالا تھا، اس وقت آپ کا قصبہ مئو غیر مقلدیت کی یلغار پر تھا، کیونکہ حافظ عبداللہ غازیپوری صاحب اپنے نئے مذہب و مسلک کی اشاعت و تبلیغ میں نہایت پر جوش اور سرگرم عمل تھے، اور مئو ہی کو انھوں نے اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنا رکھا تھا، اور جس سم قاتل کی انھوں نے تخم ریزی کی تھی وہ بعض مخصوص حکمت عملی کی بنا پر تیزی سے برگ و بار لا رہا تھا، اور یہاں کی فضا ان کے لیے بہت زیادہ موافق اور سازگار ثابت ہو رہی تھی۔ حافظ عبداللہ غازیپوری کے بعد بھی اس کو دلی اور امرتسر سے برابر کمک ملتی رہی اور اس کی شوریدہ سری و شورہ پشتی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ حضرت مولانا اعظمیؒ نے اس فتنہ کی شدت و خطرناکی کو اپنی فراست ایمانی سے زمانۂ طالبعلمی ہی میں تاڑ لیا، بیس برس کی عمر ابھی عمر ہی کیا ہوتی ہے، لیکن آپ نے اسی عمر میں اس کے زور کو توڑنے کا عہد کر لیا، اور اپنی تمام تر دینی حمیت اور پوری علمی و فکری استعداد و صلاحیت کے ساتھ میدان عمل میں اتر پڑے ع:

نکلا دہاڑتا ہوا ضیغم کچھار سے

آپ کی ذات غیر مقلدیت کے منھ زور فتنہ اور اس موج آوارہ کے لیے سد سکندری بن گئی، اور آپ نے اس کم عمری ہی میں اس کا ایسا تعاقب کیا کہ ان کے بڑے بڑے ارباب جبہ و دستار کو منھ چھپانا مشکل ہو گیا، اور بڑے بڑے اصحاب عمائم اور مدعیان علم و اجتہاد پر ان کی علمی و اجتہادی حیثیت واضح کر دی۔ تحریروں، تقریروں

اور ضرورت پڑی تو مناظروں کے ذریعہ ان کی ذہنی وفکری آوارگی کو لگام دینے کی کوشش کی۔ واقعہ یہ ہے کہ آپ نے دفاع حنفیت میں وہ عظیم الشان اور روشن وتابناک خدمات انجام دیں کہ اس پورے عہد اور دور میں کوئی دوسری مثال ملنی مشکل ہے۔ آپ نے علم وفن اور ذہانت وفطانت کے وہ جوہر دکھائے کہ دنیائے علم عش عش کر اٹھی۔ متعدد بیش بہا رسائل آپ کے کلک گہر بار سے نکلے اور صفحۂ قرطاس پر نقش ہو گئے، اور طرۂ امتیاز یہ ہے کہ یہ بیشتر کتابیں اور رسائل آپ کے عنفوان شباب کے ہیں، اور اس موضوع پر آپ کی زیادہ تر تحریریں بیس تیس سال کی عمر کی ہیں۔

رد غیر مقلدیت پر حضرت محدث کبیرؒ کی اہم تصانیف میں ''تحقیق اہل حدیث''، ''رکعات تراویح''، ''رکعات تراویح مذیل''، ''الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلقات المجموعہ''، ''الازہار المربوعہ'' وغیرہ ہیں۔ ان تصانیف نے علماء وقت سے کس طرح خراج تحسین وصول کیا، اس کو دیکھنا ہو تو ''رکعات تراویح'' پر علامہ عامر عثمانی کا تبصرہ پڑھئے جو تجلی کی زینت بنا ہے، اور شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی کے وہ تاثرات ملاحظہ فرمائیے جن کو انھوں نے اپنے ایک مکتوب میں ان الفاظ میں قلم بند فرمائے تھے کہ:

''مدعیان حدیث کی گندم نمائی اور جوفروشی کی وجہ سے بہت سے اشخاص اس غلطی میں مبتلا تھے کہ آٹھ رکعات تراویح کا ثبوت شرعی موجود ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی زید مجدھم کی اس حقیقت نمائی نے جو موصوف نے اس رسالہ میں فرمائی ہے، باطل کے پردوں کی دھجیاں اڑا دیں اور کالشمس فی رابعۃ النھار ظاہر کر دیا کہ مدعیان حدیث کے دعاوی باطلہ ہر گز قابل التفات نہیں ہیں۔ میں نے رسالہ مذکورہ کو ابتدا سے اخیر تک مطالعہ کیا ہے۔ میں حضرت مؤلف ممدوح کی تحقیقات انیقہ اور دلائل قویہ پر حضرت کو مبارکباد دیتا ہوں

جنھوں نے ان مدعیوں کے خرمنہائے تزویر پر صواعق محرقہ برسا کر نیست و نابود کردیا ہے، جزاہ اللہ احسن الجزاء......" (حیات ابوالمآثر ص ۸۱-۲۸۰)

حضرت علامہ اعظمیؒ کی یہ تصانیف کس جامعیت اور کمال کی حامل ہیں، اس کے لیے علامہ سید سلیمان ندوی جیسے وسیع النظر عالم کا وہ تبصرہ پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے جس کو انھوں نے معارف شمارہ صفر ۱۳۵۶ھ مطابق مئی ۱۹۳۷ء صفحہ ۳۹۶ میں "الازہار المربوعۃ" کی بابت تحریر فرمایا ہے، سید صاحب لکھتے ہیں:

"اس بحث میں ہمارے ہندی دوست (حضرت علامہ اعظمیؒ) مصر کے مشہور حنفی مصری عالم شیخ نجیب سابق شیخ ازہر سے بہت آگے نکل گئے ہیں، جنھوں نے اسی بحث پر ایک رسالہ "الابحاث فی التطلیقات الثلاث" لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقلیات کے علاوہ نقلیات میں بھی ہندوستان کا علم بحمد اللہ مصر سے زیادہ ہے" (حیات ابوالمآثر ص ۱۸۲)

ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ حضرت علامہ اعظمیؒ کا مزاج خالص علمی و تحقیقی تھا، اور آپ کے لیے سب سے پسندیدہ چیز یہ تھی کہ کتابیں ہوں اور کنج تنہائی ع: فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے۔ غیر مقلدین یا کسی بھی دوسرے فرقہ کے خلاف جو آپ نے قلم اٹھایا ہے تو غیرت دینی و حمیت اسلامی کے مبارک جذبہ سے اٹھایا ہے، چنانچہ ایک بات جو آپ کی اس قسم کی تمام تحریروں میں قدر مشترک نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ کتب و رسائل ہوں یا مقالات و مضامین سب دفاعی نوعیت کے ہیں، تلاش کرنے پر شاید قارئین کو ایک بھی ایسی تحریر نہیں ملے گی جس میں آپ نے اقدام کیا ہو۔ بحث و مناظرہ اور جدل و مناقشہ سے آپ کا مزاج فطرتاً اباء کرتا تھا؛ لیکن ایک چیز جو آپ کی طینت کے ساتھ گندھی ہوئی اور آپ کی طبیعت کا جزو لاینفک تھی، وہ تھی مذہب و مسلک میں آپ کی غیر معمولی پختگی، آپ کی ثابت قدمی اور حق پسندی۔ آپ کی

مذہبیت کو یا علم و تحقیق سے جو بات آپ کے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے اس کو بڑے سے بڑا طوفان بھی متزلزل نہیں کر سکتا تھا، اور نہ آپ کے پائے استقامت میں لغزش پیدا کر سکتا تھا۔ مذہب اور مسلک پر حملہ ہو اور آپ کا قلم خاموش رہ جائے یہ بات آپ کے لیے ممکن ہی نہ تھی۔ کبھی آپ نے اقدام نہ کیا، جارحانہ طریقہ اختیار کرنے سے ہمیشہ گریزاں رہے، لیکن جب مدافعت کرتے تو اتنی سخت کرتے کہ مخالف کے دانت کھٹے ہو جاتے، اور اس چیز کو آپ اپنا ایسا دینی و مذہبی فریضہ سمجھتے تھے جس سے اغماض برتنا اور چشم پوشی کرنا آپ کے لیے قطعاً ممکن نہیں تھا، یہ مقالات جو قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں وہ ہماری اس بات کا واضح اور سچا ثبوت پیش کریں گے۔

پیش نظر مقالات علامہ اعظمی کی علمی زندگی کے بالکل ابتدائی دور کے ہیں۔ ان میں سے بیشتر بیس اور پچیس برس کی عمر کے درمیان کے ہیں اور کچھ اس کے بعد کے۔ لیکن سلامت فکر، بداہت واستحضار، وسعت مطالعہ، کثرت معلومات، اور قوت استنباط واستدلال، سلاست وروانی، قادرالکلامی اور زبان کی قوت وشوکت اور شستگی و شگفتگی کا حال یہ ہے کہ قارئین جب پڑھیں گے تو کسی سالخوردہ اور سن رسیدہ آدمی کی تحریر معلوم ہوں گے، ذیل میں ان تمام مقالات ومضامین کا ان کی تاریخ تحریر کے اعتبار سے نہایت اختصار کے ساتھ تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

یہاں یہ بات بھی عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ آپ شاعری کا بھی ذوق رکھتے تھے اور اس میں آپ کا تخلص ''شوق اعظمی'' تھا، اور اس وقت یہ آپ کا قلمی نام بھی تھا، چنانچہ بہت سے مضامین آپ کے اسی قلمی نام سے بہت سے رسالوں اور پرچوں میں چھپے ہیں۔ اس مجموعہ میں شامل مقالات میں جو کسی رسالہ میں چھپے ہیں، ان کا حوالہ ہم مندرجہ ذیل جائزہ میں دیں گے، اور جو کسی رسالہ میں نہیں ملے اور ان کا صرف مسودہ ملا، وہ مسودہ سے نقل کیے جائیں گے۔

مقالات ومضامین کے تعارف وجائزہ سے قبل ایک دفعہ اور یہ بات قارئین کے ذہن نشین کر دی جائے کہ حضرت علامہ اعظمیؒ کی تاریخ ولادت ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۲ء ہے اور فراغت ہوئی ہے شعبان ۱۳۴۰ھ میں۔

## مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت

یہ مضمون ۱۳۴۵ھ کا تحریر فرمودہ ہے جیسا کہ اس کے آخر میں درج ہے۔ اس وقت آپ مدرسہ مظہر العلوم بنارس میں صدر المدرسین تھے، اس میں نہایت اختصار کے ساتھ مذہب حنفی کی مقبولیت کے اسباب کا جائزہ لیا ہے، اور امام صاحبؒ کے ہم عصروں میں سے متعدد ایسے اصحاب علم وکمال کا تذکرہ کیا ہے جو امام صاحبؒ کی فقہ پر عمل پیرا تھے یا ان کی فقہ سے خوشہ چینی کیا کرتے تھے۔

## مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

دہلی سے شائع ہونے والے غیر مقلدین کے اخبار ''محمدی'' میں یکم مئی ۱۹۲۷ء مطابق ۲۸ شوال ۱۳۴۵ھ کو ایک مضمون بعنوان ''حنفی علماء جواب دیں'' شائع ہوا تھا۔ اس میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ پر زبان طعن دراز کی گئی تھی، اور خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد سے چند ایسی روایتیں نقل کی گئی تھیں جن کا مقصد صرف امام صاحب کی تنقیص اور کسر شان تھا۔ علامہ اعظمی نے اپنے اس مضمون میں متعدد علماء عظام کی تحریروں سے امام صاحب کی تعریف وتوصیف نقل کی ہے۔ روایات خطیب کا بے سروپا اور ساقط الاعتبار ہونا ثابت کیا ہے۔

## حنفیہ کرام اور اتباع حدیث

یہ مضمون القاسم (امرتسر) کے دو شماروں ۴ و ۱۹ رجب ۱۳۴۲ھ مطابق

۱۰ر و ۵ر فروری ۱۹۲۴ء میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں فقہ حنفی کی کتابوں سے اس بات کا نہایت ٹھوس ثبوت فراہم کیا گیا ہے کہ احناف کو اتباع حدیث اور عمل بالحدیث کا کس قدر اہتمام تھا، یہاں تک کہ وہ ضعیف حدیث کو بھی ترک نہیں کرتے تھے، اور قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ مضمون نہایت بیش قیمت اور مدلل ومبرہن ہے، جس میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ مذہب حنفی میں عمل بالحدیث کی رعایت دیگر تمام مذاہب سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

## السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث

یہ رسالہ آج سے ۸۲ برس پہلے کا ہے اور آپ کے زمانۂ طالبعلمی کے تبرکات میں سے ہے، اس کو اس وقت سپرد قلم فرمایا تھا جبکہ آپ فارغ بھی نہیں ہوئے تھے، چنانچہ آپ کے مسودہ کے سرورق پر آپ کے خامہ گہربار سے یہ عبارت تحریر ہے:

"قد فرغت من تاليفه لخمس وعشرين مضت من ربيع الاول سنة ٤٠ هـ عام قراءتي الصحاح الست" یعنی میں اس کی تصنیف سے ۲۵ ربیع الاول ۱۳۴۰ھ میں صحاح ستہ پڑھنے کے سال فارغ ہوا۔

اور پھر غالباً اس میں کچھ حک واضافہ کے بعد اس کو اشاعت کے لیے دیا، چنانچہ اسی صفحہ کی پیشانی پر یہ عبارت بھی تحریر ہے:

"یہ تحریر ۱۹ر جمادی الاخری ۴۰ھ کو دفتر اہلسنت والجماعت میں بغرض اشاعت روانہ کی گئی"

اس رسالہ میں حضرت علامہ اعظمی نے لفظ "اہلحدیث" اور اس کے اطلاق کا حدیث وتاریخ کے مستند حوالوں سے نہایت محققانہ جائزہ لیا ہے، اور اس لفظ کا صحیح محمل متعین کیا ہے، اور یہ واضح کیا ہے کہ جماعت غیر مقلدین اس لفظ کا مصداق کسی طرح

نہیں ہو سکتی۔

## تقلید اور غیر مقلدیت

یہ تحریر دراصل ایک خطبۂ صدارت ہے، جو احناف کانفرنس کے ایک اجلاس کے لیے سپرد قلم کیا گیا تھا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ اپریل ۱۹۴۳ء میں منو آئمہ (الہ آباد) میں غیر مقلدین نے آل انڈیا اہلحدیث کانفرنس کی، اس کے جواب میں اسی قصبہ منو آئمہ میں ۱۵-۱۶-۱۷ اکتوبر ۱۹۴۳ء کو احناف کانفرنس کا انعقاد کیا گیا۔ اس کے بعد یہ طے کیا گیا کہ دوسری احناف کانفرنس پنجاب کے شہر امرتسر میں منعقد کی جائے، لیکن یہ کانفرنس کسی وجہ سے نہ ہو سکی۔ امرتسر کی طے شدہ کانفرنس کی صدارت کا قرعہ حضرت محدث کبیرؒ کے نام نکلا تھا، اور اس کے لیے آپ نے خطبۂ صدارت بھی قلمبند فرمالیا تھا۔ یہ خطبہ اس سے قبل ایک بار مجلہ ''المآثر'' میں شائع ہو چکا ہے، اور اب وہیں سے مستعار لے کر اس مجموعہ کے ساتھ شامل کیا جارہا ہے۔

## حقیقۃ الفقہ کی ایک فصل

اس مضمون کے کسی حصے سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کی تاریخ تحریر کیا ہے اور یہ کبھی کہیں شائع بھی ہوا ہے یا نہیں۔ ''حقیقۃ الفقہ'' مولوی یوسف جے پوری کی ایک رسوائے زمانہ کتاب ہے، جس میں انھوں نے فقہ حنفی پر خوب خوب کیچڑ اچھالی ہے۔ اس مضمون میں علامہ اعظمی نے اسی کی ایک فصل کا جواب دیا ہے۔

## دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب

یہ تحریر ۱۳۴۷ھ یا اس کے بعد کی ہے، کیونکہ اس کے خاتمہ پر ''صدر مدرس مئو'' لکھا ہوا ہے، اور مئو مفتاح العلوم کا عہدۂ صدارت آپ نے ۱۳۴۷ھ میں سنبھالا تھا۔ یہ مولوی یوسف فیض آبادی کے سوالات کا جواب ہے، جس میں مولوی صاحب

نے بدعتیوں کے شانہ بشانہ چلتے ہوئے تقریباً وہی سوالات دہرائے تھے، جن کے ذریعہ رضاخانی، دیوبندیوں پر اعتراض کرتے چلے آئے ہیں۔ علامہ اعظمیؒ نے ان سوالات کا جو جواب دیا ہے وہ نہایت بصیرت افروز اور چشم کشا ہے، لیکن اس کے لیے دیدۂ بینا کی ضرورت ہے ع: دیدۂ کور کو کیا آئے نظر کیا دیکھے۔

یہ جواب کتابچہ کی شکل میں بھی عمدۃ المطابع برقی پریس لکھنؤ سے چھپا ہے، لیکن اس میں طباعت کی غلطیاں اس قدر تھیں کہ خدا کی پناہ! موجودہ اشاعت کے وقت اس کی پوری توجہ اور اہتمام کے ساتھ تصحیح کر کے شامل اشاعت کیا جارہا ہے۔

## الروض المجود فی تقدیم الرکبتین عند السجود

۱۳۴۲ھ کی دارالعلوم مئو کی روداد میں حضرت علامہ اعظمی کے سات آٹھ رسالوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، ان ہی میں پیش نظر رسالہ بھی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ رسالہ آپ کی ابتدائی تحریروں میں سے ہے، اس کا ثبوت اس سے بھی بہم پہنچتا ہے کہ جس مضمون کے جواب میں یہ تحریر حوالۂ قلم کی گئی ہے، وہ "اہلحدیث" ۱۹۲۴ء کے دسمبر کے کسی شمارے میں چھپا تھا، اس لیے یہ ۱۳۴۳ھ کے وسط کا ہوسکتا ہے۔

بیشتر ائمہ وفقہا جن میں حنفیہ بھی ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھا جائے اور اٹھتے وقت پہلے ہاتھوں کو اٹھایا جائے، بعد میں گھٹنوں کو۔ غیر مقلدین کے ترجمان (اہلحدیث) میں حنفیہ کے اس عمل کو مورد طعن بنایا گیا۔ اس کا جواب حضرت علامہ اعظمیؒ نے احادیث وسیر کے حوالوں سے نہایت مدلل ومبرہن طریقے پر دیا، اور حنفیہ کے عمل کا مطابق حدیث اور غیر مقلدین کا اس کے خلاف ہونا ثابت کیا ہے۔

## واقعہ قفال کی تردید

یکم اکتوبر ۱۹۲۴ء مطابق ۱۳۴۳ھ کے اخبار "محمدی" میں "حنفی مذہب کی

نماز'' کے عنوان سے ایک مضمون چھپا تھا، اس میں مضمون نگار نے مذہب حنفی کے طریقۂ نماز کا مضحکہ اڑایا تھا۔ امام قفال مروزی ایک عظیم المرتبت شافعی عالم تھے، ان کی طرف ایک واقعہ منسوب کیا گیا ہے کہ سلطان محمود غزنوی نے ان سے کہا کہ وہ حنفی و شافعی مذہب کے مطابق ادنیٰ درجہ کی نمازیں پڑھ کر دکھائیں۔ امام قفال نے جب نماز پڑھی تو مذہب شافعی کی اعلیٰ درجہ کی اور مذہب حنفی کی ایسی جو حرام اور قابل اعادہ تھی۔ مضمون نگار ''محمدی'' نے اس واقعہ کے لیے امام الحرمین کی کسی کتاب کا حوالہ دیا ہے۔ حضرت علامہ اعظمی قدس سرہ نے محدثانہ اور مؤرخانہ طرز پر نہایت بسط و تفصیل کے ساتھ اس واقعہ کا تجزیہ کیا ہے، اور ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ ہی سرے سے موضوع اور باطل ہے۔ اور جس انداز سے یہ واقعہ نقل کیا جاتا ہے، امام قفال کی شان اس سے بلند اور بالا ہے۔ اسی طرح اس میں بھی شک ظاہر کیا ہے کہ امام الحرمین نے اس واقعہ کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہو، بلکہ بہت ممکن ہے کہ بعد میں کسی نے اس واقعہ کو ان کی کتاب میں داخل کر دیا ہو۔ یہ رسالہ درس و نصیحت اور عبرت و بصیرت سے بھرپور ہے۔

یہ ۱۳۴۵ھ کا تحریر فرمودہ ہے جیسا کہ اس کے خاتمہ پر عربی میں تحریر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یکم شعبان ۱۳۴۵ھ بروز جمعہ خدا نے اس کی تکمیل کی توفیق مرحمت فرمائی اور اس وقت میں مظہر العلوم بنارس میں مدرس تھا۔

## عدد رکعات تراویح

یہ مضمون ۶ ر ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ مطابق ۲۵ مئی - ۱۰ جون ۱۹۲۴ء کے القاسم (امرتسر) میں شائع ہوا ہے۔ تراویح کی جمہور ائمہ وعلماء کے مطابق ۲۰ رکعتیں ہیں، یا غیر مقلدین کی جدید دریافت کے مطابق آٹھ۔ مقلدین و غیر مقلدین دونوں طرف

سے اس موضوع پر بے شمار رسالے، مضامین اور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ علامہ اعظمیؒ نے اس موضوع پر متعدد مضامین اور کتابیں تحریر فرمائی ہیں اور ان میں خوب خوب داد تحقیق دی ہے، ان ہی میں یہ مختصر سا مضمون بھی ہے جو صرف چھ صفحات پر مشتمل ہے۔

## رکعات التراویح

پیش نظر رسالہ ۱۳۴۹ھ کا لکھا ہوا ہے جیسا کہ اس کے آخر میں تحریر ہے۔ یہ غیر مقلدین کے ترجمان (اہلحدیث) میں شائع دو مضمونوں کا جواب ہے۔ اس رسالہ میں حضرت علامہ اعظمیؒ نے نہایت ٹھوس اور مستحکم دلائل سے غیر مقلدین کے آٹھ رکعت کے دعوے کو تارِ عنکبوت اور بیس رکعات پر ان کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراضات کو بے معنی اور مہمل ثابت کر دیا ہے۔

## تحقیق حکم الطلقات الثلاث

دارالعلوم مئو کی مدرسی کے زمانہ میں غیر مقلدین علماء کی نظروں سے گزر کر آپ کے پاس ایک استفتاء آیا تھا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو ایک واقع ہوگی یا تین؟ آپ نے تین کے وقوع پر حدیث وشروح حدیث سے نہایت مدلل اور مبرہن جواب دیا تھا۔ آپ کا مذکورہ فتویٰ ۲۲ر جمادی الثانیہ ۱۳۴۱ھ کا تحریر فرمودہ ہے۔ یہ تحریر غالباً الفقیہ (امرتسر) میں شائع بھی ہوئی تھی۔

## کشف المعضلات

مذکورہ بالا تحریر کے جواب میں مئو ہی کے کوئی اہلحدیث عالم جنھوں نے اپنا نام ''ابوالحسن محمد نعمان مئوی اعظمی'' ظاہر فرمایا تھا، اہلحدیث میں جواب دیا تھا۔ اس کے جواب میں علامہ اعظمیؒ نے ''کشف المعضلات'' تحریر فرمایا، اور اس رسالہ میں

اہلحدیث کی ایک ایک عبارت نقل کرکے زوردار طریقے سے اس کا رد کیا ہے۔ یہ رسالہ ''الفقیہ'' میں ۱۴؍رجب ۱۳۴۲ھ مطابق ۲۰؍فروری ۱۹۲۴ء سے لے کر بعد کے کئی شماروں میں بالاقساط شائع ہوا ہے، اس کی مطبوعہ تمام قسطیں تو ہم کو مل نہیں سکیں، مسودہ محفوظ تھا اسی سے نقل کرکے اس مجموعہ میں شامل کیا جارہا ہے۔

## نکاح محمدی پر ایک نظر

یہ تحریر بظاہر نامکمل معلوم ہورہی ہے، جو ''نکاح محمدی'' کا جواب ہے۔ ''نکاح محمدی'' میں اس کے مصنف نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کے ایک ہونے پر بزعم خویش ناقابل تردید دلیلیں پیش کی ہیں۔ علامہ اعظمیؒ نے ان دلائل کا نہایت دلچسپ، پرزور اور بلیغ انداز میں احتساب کیا ہے اور ثابت کردکھایا ہے کہ ان دعاوی ودلائل کی حیثیت ریت کی دیوار سے زیادہ نہیں ہے۔

## حیلہ

یہ حضرت علامہ اعظمی کی کتاب ''التنقید السدید علی التفسیر الجدید'' کا ایک باب ہے، مولوی عبدالحی پروفیسر جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ایک کتاب ''التفسیر الجدید'' کے نام سے لکھی تھی، جس میں جادۂ حق سے انحراف کرکے تفسیر کا عمل کیا تھا، اس کتاب کی بہت ساری کج بحثیوں میں حیلوں سے متعلق فقہاء احناف پر ناروا حملے اور طعن وتشنیع بھی تھی۔ علامہ اعظمی نے اس کتاب کے جواب میں ''التنقید السدید......'' کے نام سے رسالہ تحریر فرمایا۔ یہ تحریر ''النجم''، لکھنؤ میں ذوالقعدہ ۱۳۴۹ھ کے شمارہ میں ۴۸ صفحات میں شائع ہوئی، اور اہل علم میں بہت زیادہ مقبول ہوئی۔ اس کا ایک باب حیلہ پر ہے، جو حال ہی میں مجلہ ''المآثر'' کے جلد ۱۰ شمارہ ۱ میں شائع ہوا ہے۔ اس مجموعہ کی ترتیب کے وقت استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ استاذ حدیث

دارالعلوم دیوبند مئو تشریف لائے، تو ان کی خدمت میں اس مجموعہ کے پروف پیش کیے گئے، آپ نے اس کام کی تحسین فرماتے ہوئے یہ مشورہ دیا کہ ''حیلہ'' کو بھی اس میں شامل کر دیا جائے، لہذا حضرت مولانا کے حسب مشورہ اس انتخاب کو بھی اس مجموعہ کا حصہ بنایا جارہا ہے۔

## مولوی ثناء اللہ اور بحث تقلید

غیر مقلدین احناف کے خلاف ہمیشہ کوئی نہ کوئی شوشہ چھوڑتے اور فتنہ اٹھاتے رہتے ہیں، کبھی تقریروں کے ذریعہ، کبھی کانفرنس منعقد کر کے اور کبھی کتابوں، کتابچوں، مضامین اور اشتہار بازی کر کے۔ اور جواب میں جب احناف ان کا تعاقب کرتے ہیں تو شور وواویلا مچانے لگتے ہیں، علامہ اعظمیؒ نے اس مضمون کی ابتدا میں یہ بڑی سچی اور واقعی بات تحریر فرمائی ہے کہ:

''ہمارے فاضل مخاطب مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کی عجیب وغریب عادتوں میں سے ایک عادت یہ ہے کہ وہ خود ہی کوئی اختلافی بحث چھیڑ کر مسلمانوں کی خاموش مذہبی فضا میں ہنگامہ پیدا کرتے ہیں، لیکن جب ان کی بحثوں کی قلعی کھلنے شروع ہوتی ہے تو شور مچانے لگتے ہیں کہ ''اشتہار پر اشتہار نکلنے شروع ہوئے''۔

یہ مضمون اہلحدیثوں کے شیخ الاسلام مولانا ثناء اللہ امرتسری کے ایک اشتہار کا نہایت مسکت جواب ہے، یہ ۱۹۴۴ء یا اس کے کچھ بعد کا تحریر فرمودہ ہے۔ اور اسی زمانے میں سلیمانی پریس بنارس سے کتابچہ کی شکل میں شائع بھی ہوا تھا۔

## قادیانی مرتد کی سنگساری مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

افغانستان کے دارالسلطنت کابل میں ایک مرزائی (قادیانی) کو جرم ارتداد کی پاداش میں سنگسار کیا گیا تھا۔ مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری نے اس سزا پر

ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے اہلحدیث ۳ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ میں ایک مضمون لکھا، اور اس میں قتل مرتد کو خلاف شریعت قرار دیا۔ علامہ اعظمی نے ان کا تعاقب کیا اور ان کے مضمون کے جواب میں یہ تحریر سپرد قلم فرمائی۔ اس میں آپ نے حدیث و فقہ کے نہایت مستند اور معتبر حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ اسلام میں قتل مرتد کی سزا حق ہوتی ہے۔ یہ مضمون القاسم (امرتسر) میں ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۴۳ھ مطابق ۱۰ نومبر ۱۹۲۴ء کو اشاعت پذیر ہوا۔

## احمدیوں کی ذلت وخواری پر محمدیوں کی بیقراری

یکم مارچ ۱۹۲۷ء کو اخبار ''محمدی'' میں ایک مضمون بعنوان ''حنفیت اور مرزائیت کا بعض خصوصی عقائد میں اتحاد واتفاق'' چھپا تھا۔ ''محمدی'' کے اس عنوان ہی سے قارئین کرام سمجھ سکتے ہیں کہ مضمون نگار نے اس میں کیا کچھ گل کھلائے ہوں گے۔ علامہ اعظمی نے اس کا نہایت دندان شکن جواب لکھا، جو ''العدل'' (گوجرانوالہ'' میں دو قسطوں میں ۲۶ رشوال و ۱۵ رذوالقعدہ ۱۳۴۵ھ مطابق ۲۹ راپریل و ۷ مئی ۱۹۲۷ء کو شائع ہوا۔

## بلاعنوان

''اہلحدیث'' ۲۰ ررجب ۱۳۴۱ھ میں ایک مضمون ''شرک فی الرسالہ'' کے عنوان سے چھپا، جس میں مضمون نگار نے تقلید کو شرک فی الرسالہ قرار دیا تھا۔ اسی کے جواب میں علامہ اعظمیؒ نے یہ مختصر مگر جامع تحریر قلمبند فرمائی۔

غیر مقلدین کی روز افزوں چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوئے بزرگوں نے طے کیا کہ حضرت علامہ اعظمیؒ کے وہ مضامین، جو انھوں نے اس فتنہ کی سرکوبی کے لیے تحریر فرمائے تھے، منظر عام پر لائے جائیں۔ اور اس کے جمع و ترتیب کے لیے آپ کے

خلف الرشید مولانا رشید احمد صاحب الاعظمی دام ظلہ ناظم مدرسہ مرقاۃ العلوم نے راقم الحروف کو مامور فرمایا۔ ابھی ان مقالات کی ترتیب کا کام چل ہی رہا تھا کہ اسی اثنا میں ایک روز مولانا ابوبکر صاحب غازیپوری مدظلہ مئو تشریف لائے، انھوں نے مشورہ دیا کہ ان کی وہ عربی وفارسی عبارتیں جن کا ترجمہ نہیں ہے ان کا ترجمہ کردیا جائے، اس کی افادیت کو دیکھتے ہوئے راقم الحروف کو ان کے ترجمہ کی خدمت بھی انجام دینی پڑی، اور ان کو علامہ اعظمی کی عبارتوں اور ترجمہ سے فرق کرنے کے لیے حاجزین میں اس طرح [......] رکھا۔

آخر میں خدا سے دعا ہے کہ وہ اس مجموعہ کو قبول عام عطا فرمائے، اور اس کو نافع اور شرور وفتن سے دافع بنائے، آمین یارب العالمین!

مسعود الاعظمی

۱۲ر جمادی الثانیہ ۱۴۲۲ھ

۳ر اگست ۲۰۰۱ء

مئو

# مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت

ابن خلدون فرماتے ہیں کہ ''آج امام ابوحنیفہ کی فقہ کے پیرو اہلِ عراق، مسلمانانِ ہند و چین و ماوراء النہر اور تمام بلادِ عجم کے اہلِ اسلام ہیں''۔ یہ تو آج سے چار پانچ صدی قبل کا حال ہے، اتنی مدت میں اس کی وسعت میں کتنی ترقیاں ہوئیں، اس کا پھیلاؤ کتنا زیادہ ہوا، ابن خلدون کے بعد کی تصنیفات بتلاسکتی ہیں

# مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت

**امام ابوحنیفہ کی مقبولیت خداداد ہے** ایک حدیث شریف کا مضمون ہے کہ خدا جب کسی اپنے بندے کو چاہتا ہے تو پہلے آسمانی مخلوقات، ملائکۂ کرام میں اس کو شہرت دیتا ہے، پھر زمین میں اس کو حسن قبول عطا فرماتا ہے۔

مقبول بارگاہ سبحانی، محبوب ربانی، امام عالی مقام، ہمام تمقام حضرت سیدنا ابو حنیفہؒ کی غیر فانی شہرت اور ان کے فقہ کی لازوال مقبولیت پر نظر کرتے ہوئے بلا تردد کہنا پڑتا ہے کہ ۔

ایں سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

کیا یہ مقام حیرت نہیں کہ امام ہمام کی زندگی ہی میں آپ کی مخالفتیں کی جانے لگی تھیں، معاصرانہ چشمکیں ہوئیں، حاسدانہ جذبات سے کام لیا گیا، لیکن یہ کسے نہیں معلوم کہ تمام کارروائیاں فضول ثابت ہوئیں، ساری کوششیں رائگاں گئیں، اور اس شور قیامت خیز میں بھی امام کی آواز دب نہ سکی، مقبولیت پر کوئی اثر نہ پڑا، اور دنیا نے دیکھ لیا کہ تھوڑی ہی مدت میں بلاد اسلامیہ کے گوشہ گوشہ میں یہ آواز پہنچ گئی۔

**تلامذۂ امام کی تعداد** اور مختلف دیار و امصار کے نو سو سے اوپر ایسے لوگ نام بنام بتائے جا سکتے ہیں جنھوں نے امام صاحب کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور آپ سے حدیث وفقہ سیکھا۔ اس میں ان لوگوں کا شمار نہیں ہے جن کے نام ہم کو معلوم نہیں ہو سکے۔

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ جس کی فقہ کے ناقلین ہزاروں کی تعداد میں ہوں، اس

کی کیا کچھ شہرت ہوگی، خصوصاً جب کہ ان میں ہر طبقہ کے لوگ، ہر جماعت کے اکابر، بھی ہوں۔ محدث، مفسر، ادیب، لغوی، مؤرخ، صوفی غرض ہر فن کے اہل کمال اس فقہ کے ناقل، اس کے سیکھنے والے اس پر کاربند ہوں تو اس کی مقبولیت کا کیا ٹھکانہ۔

**وہ ممالک جہاں امام صاحب کا مذہب مقبول ہوا** چنانچہ اسی وجہ سے شرق وغرب، عرب وعجم، نزدیک ودور ہر جگہ امام صاحب کے مذہب نے وہ مقبولیت حاصل کی جس کی نظیر تلاش کرنے سے نہیں مل سکتی۔

**ابن خلدون کی شہادت** اس کے ثبوت میں اب سے چار پانچ سو برس پیشتر کے ایک مؤرخ کی شہادت میں پیش کرتا ہوں۔ اس سے اندازہ ہو سکے گا کہ کیسے کیسے دور دراز ممالک میں اس مذہب کی مقبولیت ہوئی ہے۔ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ ''آج امام ابوحنیفہ کی فقہ کے پیرو اہلِ عراق، مسلمانانِ ہند وچین و ماوراء النہر اور تمام بلادِ عجم کے اہلِ اسلام ہیں''۔ یہ تو آج سے چار پانچ صدی قبل کا حال ہے، اتنی مدت میں اس کی وسعت میں کتنی ترقیاں ہوئیں، اس کا پھیلاؤ کتنا زیادہ ہوا، ابن خلدون کے بعد کی تصنیفات بتلا سکتی ہیں۔

**مقبولیت کے اسباب** یہاں پہنچ کر ہر شخص کے دل میں ایک سوال پیدا ہوگا کہ آخر اس عام مقبولیت، وغیر فانی شہرت کے کچھ ظاہری اسباب بھی ہوں گے۔ ایک فلسفی مزاج کی یہ کہہ کر تسکین نہیں کی جا سکتی کہ یہ خداداد بات ہے اس لئے اس صحبت میں بالاجمال ضرور ایک سبب ذکر کرتا ہوں۔

۱- امام صاحبؒ کے مدارک اجتہاد نہایت غامض، قوت استنباط بے حد زبردست، طبیعت حد درجہ نکتہ آفریں تھی۔ میرے اس دعوے کے تسلیم کرنے میں اس آدمی کو تامل نہیں ہوسکتا جس نے کبھی امام کے مجتہدات متاملانہ نظر سے پڑھے، آپ کے طرق استنباط میں اچھی طرح غور کیا ہے لیکن ایسے حضرات کم ہیں۔

میرے اس دعوے کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے، اور اس کو ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ امام موصوف کے معاصر اور قریب العہد فقہاء ومحدثین آپ کی فقہ کے مطالعہ کے دل سے آرزومند رہتے تھے، اس کو حاصل کرنے میں لطائف الحیل سے کام لیتے تھے، اور باوجود حافظ حدیث مجتہد فقیہ ہونے کے آپ کے قول کی موافقت کرتے تھے اور اس پر فتویٰ دیتے تھے، چنانچہ:

(الف) امام سفیان ثوریؒ جن کا زبردست فقیہ وحافظ حدیث ہونا ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے، آپ امام موصوف کے معاصر تھے آپس میں معاصرانہ چشمک بھی رہتی تھی، تاہم آپ کے پاس فقہِ ابی حنیفہ کے کچھ اجزاء پائے گئے، جن کا آپ بشوق تمام مطالعہ کرتے تھے، اور آپ کو یہ تمنا کرتے سنا گیا کہ کاش اس کے اور اجزاء بھی دستیاب ہوتے، اور بعض اوقات جب دل صاف رہتا تھا یہ کہتے بھی سنا گیا کہ ہم اس شخص (ابوحنیفہ) کے بارے میں انصاف سے کام نہیں لیتے۔

(ب) حضرت عبداللہ بن المبارکؒ امام صاحب کے شاگردِ رشید اور فقہ حنفی پر عامل تھے۔ عبداللہ بن المبارک کا زہد وتقویٰ، امام فقہ وحافظ حدیث ہونا کوئی مخفی بات نہیں ہے۔

(ج) حضرت امام اوزاعیؒ امام شام ایک بلند پایہ مجتہد ومحدث ہیں، پہلے آپ غلطی سے امام موصوف سے بدظن تھے، لیکن جب آپ کو فقہ ابی حنیفہ کے کچھ اجزاء دکھلائے گئے تو امام صاحب کے فضل وکمال کے دل سے معترف ہوگئے اور بقیہ اجزاء کے دیکھنے کی بھی تمنا ظاہر کی۔

(د) یحییٰ بن سعید القطان فنِ رجال وحدیث کے امام ورئیس ہیں، آپ امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے۔

(ہ) لیث بن سعد مصری امام مصر مجتہد وحافظ حدیث مانے جاتے ہیں، اس

کے ساتھ ہی طبقات حنفیہ میں بھی آپ کا شمار ہے۔

(و) مالک بن انس امام مدینہ آپ کے زور اجتہاد و قوت استنباط و استدلال کے مداح تھے۔

(ز) امام شافعی نے تمام لوگوں کو فقہ میں امام موصوف کا خوشہ چیں قرار دیا ، خود امام محمد شاگرد ابوحنیفہ کی کتابوں سے نفع اٹھایا۔

(ح) امام بغداد احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ یہ دقیق و باریک مسائل آپ کو کہاں سے ملے، تو آپ نے فرمایا کہ محمد بن حسن شاگرد ابی حنیفہ کی کتابوں سے۔

(ط) یحییٰ بن معین سید المحدثین امام بخاری کے استاذ نے محمد بن حسن کی اجازت سے ان کی مشہور کتاب جامع صغیر لکھی۔

ان واقعات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ چوٹی کے فقہا، ومحدثین ومجتہدین امام ابوحنیفہ کے زورِ اجتہاد قوت استنباط اور آپ کی بے نظیر فقاہت اور بے مثال لیاقت کے قائل تھے، آپ کی فقہ پڑھتے تھے اور فائدہ اٹھاتے تھے، آپ کو فقہ میں استاذ الکل مانتے تھے، آپ کے شاگردوں کی کتابیں جن میں آپ کے اقوال مذکور ہیں پڑھتے تھے، ان کی نقلیں لیتے تھے، ان سے اخذ کر کے مسائل بتاتے تھے پھر ان باتوں کو ظاہر بھی کر دیتے تھے، چوٹی کے لوگوں میں گرویدگی وشغف کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ متوسط درجہ کے لوگ اور طبقۂ عوام بھی ایکدم سے اسی طرف جھک پڑیں، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

اتنا عرض کرنے کے بعد اجازت چاہتا ہوں میں نے اس صحبت میں اس مضمون کو بہت مجمل عرض کیا ہے کسی دوسری صحبت میں بشرطِ موقع بتفصیل عرض کروں گا انشاء اللہ۔

۱۲رشوال ۱۳۴۵ھ

حبیب الرحمٰن الاعظمی
مدرس اول مدرسہ مظہر العلوم بنارس

# مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

تاریخِ خطیب کی روایاتِ منقولہ اب سے پہلے علمائے اعلام کی مشق تنقید کا تختہ بن چکی ہیں، اور بہت اچھی طرح ان کے تار و پود بکھیرے جاچکے ہیں، ان کی سند و متن پر کافی جرحیں کی جا چکی ہیں، ان کا پایۂ اعتبار سے ساقط ہونا، افترا و کذب ہونا، باطل و موضوع ہونا عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، پھر کاٹھ کی ہنڈیا بار بار چڑھانا اڈیٹر محمدی جیسے کسی گانٹھ کے پورے کا کام ہو سکتا ہے۔

# مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

اڈیٹر محمدی کی بوکھلاہٹ | یکم مئی کا اخبار محمدی اس وقت میرے سامنے ہے، اس کے دوسرے صفحہ کے پہلے کالم کی ابتدائی چند سطریں میں بار بار پڑھتا ہوں اور اڈیٹر کی سراسیمگی و آشفتہ سری دیکھ دیکھ کر حیران ہو جاتا ہوں۔ چند ہی سطروں میں دو متضاد باتیں جو کبھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں ایک شخص کی نسبت بے تکلف لکھ جانا، اور اس کا پتہ نہ چلنا بوکھلاہٹ کا نتیجہ نہیں ہے تو کیا ہے؟ کوئی انصاف کرے کہ ایسے آدمی کو ہم کیا سمجھیں جو امام اعظم کو صاحب بزرگی وفضیلت، متبعین قرآن وحدیث (اہلحدیث) کا سردار، رای وقیاس کو قرآن وحدیث کا ماتحت جاننے والا، اپنی رای وقیاس کو دین کا جز نہ سمجھنے والا، اپنا مذہب قرآن وحدیث بتانے والا، مسائل اعتقادیہ میں مذہب اہلسنت کا پابند قرار دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ان کے کچھ اقوال کو کھلبلی ڈالنے والا، زلزلہ پیدا کرنے والا، غیر معمولی، ٹھوس اور ایسے زبردست کلمات جو صاف قرآن وحدیث کے مخالف ہیں اور امام صاحب کو مسائل اعتقادیہ میں ایسی جرأت سے کام لینے والا جس سے ایک مسلم قلب کانپنے لگتا ہے، بتاتا ہے۔

اجتماعِ ضدین | میں نہیں سمجھ سکتا کہ امامِ اعظم جب سردار اہلحدیث، اُن کا مذہب قرآن وحدیث ہے، اور وہ مسائل اعتقادیہ میں مذہب اہلسنت کے پابند ہیں تو ان کے اقوال کھلبلی ڈالنے والے اور زلزلہ انداز کیونکر ہو سکتے ہیں۔ معاذ اللہ اسکا تو یہ مطلب ہوا کہ قرآن وحدیث، اور اقوال اہلسنت کھلبلی ڈالنے والے اور زلزلہ پیدا

کرنے والے ہیں، اسی طرح جب اڈیٹرِ محمدی امامِ اعظم کا مذہب قرآن وحدیث بتاتا ہے تو ان کے اقوال قرآن وحدیث کے صاف صاف مخالف کیسے ہو سکتے ہیں، کیا جماعتِ اہلحدیث کا پنجابی منطقی ہم جیسے قل اعوذیوں کو اپنی منطق کے زور سے یہ سمجھانے کی تکلیف گوارا کرے گا کہ یہ اجتماعِ متضادین ہے یا نہیں؟

**عذرِ گناہ بدتر از گناہ** ۱۵رمئی کی اشاعت میں گویا اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور اس تضاد کو اٹھانے کی انتہائی سعی کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ''میں امام ہمام کو عابد زاہد عالم فاضل مجتہد بزرگ اور بڑا جانتا ہوں۔ میرا ایمان ہے ان سے احکامِ شرع میں غلطیاں ہوئیں بھی اور نہیں بھی ہوئیں۔ (محمدی ۱۵رمئی ص ۳) اخیر کے فقرہ سے یہ بتانا منظور ہے کہ جو اقوال یکم مئی کے محمدی میں نقل کئے گئے ہیں وہ اجتہادی غلطی کے منت پذیر ہیں۔

**اڈیٹر محمدی کی دوسری بوکھلاہٹ** لیکن یہ اڈیٹر کی دوسری بوکھلاہٹ ہے، اور ان کا یہ ارشاد عذرِ گناہ بدتر از گناہ کا پورا پورا مصداق ہے، اس لئے کہ یکم مئی کے محمدی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ''کلمات کفر'' قصدی حرکت کا نتیجہ ہیں چنانچہ لکھتا ہے کہ ''عقائد کے مسائل ہیں اور اس قدر ان میں ''جرأت'' سے کام لیا گیا ہے کہ ایک مسلم قلب کانپنے لگجائے''۔ اس عبارت میں ''جرأت سے کام لیا گیا ہے'' بہت زیادہ قابلِ غور ہے۔ دوسروں کی ''بوکھلاہٹ'' اور بوکھلاہٹ کا الزام دینے والے کی مذبوحی حرکت کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ ایک تضاد کو اٹھانے کی کوشش کرتے کرتے ایک دوسرا کھلا ہوا تضاد بھی پیدا کر جاتا ہے اور اس کا احساس تک نہیں کرتا۔

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ ایسا پریشان حواس، آشفتہ دماغ انسان ایک اخبار کی ادارت کے فرائض کیسے انجام دیتا ہوگا۔ اور اسی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ استنباطِ مسائل میں کیا کچھ گل کھلاتا ہوگا۔

اصل مطلب کی طرف رجوع| ناظرین منتظر ہوں گے کہ وہ کھلبلی ڈالنے والے، زلزلہ پیدا کرنے والے، ٹھوس اور غیر معمولی کلمات کیا ہیں؟ جن کو نقل کر کے اڈیٹر محمدی پھولا نہیں سماتا کہ احناف اب یقیناً غیر مقلدیت کے آگے ہتھیار ڈال دیں گے۔

(اصل واقعہ) یوں ہے کہ تاریخ خطیب کے حوالے سے بھولا اڈیٹر چند اقوال امامِ اعظم کے نقل کر کے اور ان کو واقعی امام صاحب کے اقوال جان کر علمائے احناف سے مطالبہ کرتا ہے کہ ان کا جواب دیں ورنہ وہ ان کو لاجواب سمجھنے پر مجبور ہو گا۔ نادان اڈیٹر مارے خوشی کے اچھل اچھل پڑتا ہے کہ اس کو مذہبِ احناف کے مرقعِ بدنامی کی گلکاری کے لئے ایک نیا مسالہ ہاتھ آیا ہے۔ اور بزم تبرا کی زیب وزینت کے لئے بالکل اچھوتے سامان آرائش بہم پہونچے۔ اسکی بھی کچھ کم خوشی نہیں ہے کہ اس نئے اسلحہ کی پہلی بار نمائش کا فخر اسی کو حاصل ہے اور احناف کو ان کی کاٹ کا کوئی جواب اور اس کا کوئی روک معلوم نہیں ہے، اس لئے تو ان کے جواب کا بہت بلند آہنگی سے مطالبہ کرتا ہے، اور ان کا جواب ناممکن سمجھتے ہوئے پہلے ہی سے دھمکاتا ہے کہ جواب نہ آنے کی صورت میں ان کو لاجواب سمجھنے پر مجبور ہوگا۔

اس عاقبت نااندیشانہ برخود بالیدگی کی بڑی وجہ| اڈیٹر محمدی کے دائرۂ معلومات کی تنگی، اور ہیچمدانی کے باوجود ادعائے ہمہ دانی (یا بالفاظ دیگر جہل مرکب) ہے۔ کاش وہ کسی کام میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کے متعلق کافی معلومات بہم پہونچانے کے بعد اقدام کرتا تو اس کو اتنی ٹھوکریں نہ کھانی پڑتیں جن سے اس وقت اس کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔

تاریخ خطیب کی روایاتِ منقولہ| اب سے پہلے علمائے اعلام کی مشق تنقید کا تختہ بن چکی ہیں، اور بہت اچھی طرح ان کے تاروپود بکھیرے جاچکے ہیں، ان کی سند ومتن پر کافی جرحیں کی جاچکی ہیں، ان کا پایۂ اعتبار سے ساقط ہونا، افترا وکذب ہونا، باطل

وموضوع ہونا عقلی ونقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، پھر کاٹھ کی ہنڈیا بار بار چڑھانا اڈیٹر محمدی جیسے کسی گانٹھ کے پورے کا کام ہوسکتا ہے۔

روایاتِ خطیب کا مکمل جواب | نہایت تفصیلی وتحقیقی ملک معظم ابوعیسیٰ نے دیا ہے، جو صاحب تخت وتاج ہونے کے ساتھ صاحب قلم اور بینظیر فاضل بھی تھے۔ ملک معظم نے اپنی اس بیش بہا تصنیف کو السهم المصيب في كبد الخطيب کے نام سے معنون کیا ہے۔ ملک معظم کے علاوہ اور بہت سے علماء نے اپنی تصنیفات میں روایاتِ خطیب کا موضوع وناقابل اعتبار ہونا، اور جن اسانید سے وہ مروی ہیں ان کا مجروح ہونا ذکر کیا ہے۔ اگر اڈیٹر محمدی کو یقین نہ آئے تو کم از کم ابنِ حجر مکی شافعی کی الخیرات الحسان جو بہت معروف ومتداول ہے کسی سے پڑھوا کے میری صداقت کی داد دے۔

روایاتِ خطیب کی تردید ابنِ حجر شافعی کے قلم سے | ابنِ حجر وخطیب دونوں شافعی المذہب ہیں، لیکن ابن حجر حق پسند وانصاف دوست ہیں، انھوں نے اپنے ہم مذہب خطیب کی روایات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے ان کو پایۂ اعتبار سے ساقط قرار دیا ہے۔ الخیرات الحسان میں روایاتِ خطیب کی تردید کے لئے ایک خاص فصل اس عنوان سے منعقد کی ہے: الفصل التاسع والثلاثين في رد ما نقله الخطيب في تاريخه من القادحين فيه اس کے ماتحت لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| اعلم انه لم يقصد بذلك إلا جمع ما قيل في الرجل على عادة المؤرخين ولم يقصد بذلك انتقاصه ولا حط مرتبته، بدليل انه قدم كلام المادحين واكثر منه ومن نقل مآثره، ثم عقبه | [واضح ہو کہ اس سے خطیب کا ارادہ امام صاحب کے بارے میں مذکور اقوال کو جمع کرنا ہے جیسا کہ مؤرخوں کی عادت ہوتی ہے، نہ کہ ان کا مقصد ان کی تنقیص یا کسر شان ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے انھوں نے تعریف کرنے والوں |

بذكر القادحين، ومما يدل
علىٰ ذلك ايضاً ان الاسانيد
التي ذكرها للقدح لا يخلو
غالبها من متكلم فيه او
مجهول، ولا يجوز اجماعاً
عرض مسلم بمثل ذلك
فكيف بامام من أئمة
المسلمين، وبفرض صحة ما
ذكره الخطيب من القدح عن
قائله لا يعتد به فإنه إن كان من
غير اقران الإمام فهو مقلد لما
قاله او كتبه اعداءه، وإن كان
من اقرانه فكذلك، لما مر أن
قول الاقران بعضهم في
بعضهم غير مقبول، وقد صرح
الحافظان الذهبي وابن حجر
بذلك قالا : لا سيما إذا لاح
انه لعداوة او لمذهب إذ
الحسد لا ينجو إلا من عصمه
الله قال الذهبي ما علمت ان
عصراً سلم اهله من ذلك إلا

کے اقوال اور امام صاحب کے فضائل کو بہت
تفصیل سے نقل کیا ہے۔اس کے بعد انھوں نے
نکتہ چینوں کے اقوال نقل کیے؛ اور اس کی دلیل
یہ بھی ہے کہ وہ سندیں جن کو انھوں نے جرح کے
لیے نقل کیا ہے، ان میں سے بیشتر ایسے متکلم فیہ یا
مجہول راوی سے خالی نہیں ہیں، جن کی بنا پر کسی
بھی مسلمان کی بے حرمتی روا نہیں ہو سکتی، چہ
جائیکہ مسلمانوں کے ایک زبردست امام پر ان کی
وجہ سے جرح کی جائے۔اور خطیب نے جو قدح
نقل کی ہے، اگر اس کے قائل سے اس قول کا صحیح
ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اس کی کوئی
حیثیت نہیں ہوگی، اس لیے کہ وہ قول اگر امام
صاحب کے ہم عصروں کے علاوہ اور کسی کا ہے تو
وہ (اپنے قول میں) امام صاحب کے دشمنوں
کے قول یا تحریر کا مقلد ہوگا، اور اگر آپ کے کسی ہم
عصر کا ہے (تو مبنی بر عناد ہونے میں) اس کا بھی
یہی حال ہے، چنانچہ اوپر آچکا ہے کہ معاصر کی
جرح معاصر کے باب میں غیر مقبول ہے، اور
حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے اس کی تصریح کی
ہے، فرماتے ہیں: کہ خاص طور پر جب یہ معلوم
ہو کہ وہ جرح کسی عداوت یا مذہب کی بنیاد پر ہے

عــصــر الــنـبـيـيــن والصديقين اه.

(تو نامقبول ہوگی)، اس لیے کہ حسد سے وہی بچ سکتا ہے جس کو اللہ محفوظ رکھے، ذہبی فرماتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ نبیوں اور صدیقوں کے علاوہ کوئی اور زمانہ اس سے محفوظ رہا

ابن حجر نے دو وجہوں سے ان روایات کو مردود قرار دیا ہے:

۱- ان روایات کی سندیں اس درجہ کمزور ہیں کہ ان سے کسی مسلمان کی آبرو پر بھی دھبہ لگانا بالاجماع جائز نہیں، چہ جائیکہ کسی زبردست امام کی عدالت میں قادح بن سکیں، غرضیکہ ان کی اسانید اجماعی طور پر نا قابل قبول ہیں۔

۲- اگر بفرض محال یہ سندیں صحیح بھی ہوں تو بھی یہ روایات مقبول نہیں ہیں، اس لیے کہ اگر یہ جروح امام اعظم کے ہم عصروں نے کی ہیں، تو معاصرانہ چشمک قرار دے کر ان کو کوئی وقعت نہ دی جائے گی۔ اور اگر پچھلوں نے یہ جرحیں کی ہیں، تو چونکہ انھوں نے معاصرین کی تقلید کی ہے اس لیے مقبول نہیں ہیں۔

**ابن خلکان شافعی کے ہاتھوں روایات خطیب کی رسوائی اور خطیب کی اس کارروائی پر اظہار نا پسندیدگی**

قاضی ابن خلکان باوجود شافعی ہونے کے خطیب کی اس کارروائی کو کہ انھوں نے تاریخ میں ان روایات کو کیوں جگہ دی، سخت ناپسندیدگی ونفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور ان روایات کو گوز شتر قرار دیتے ہوئے نہایت زوردار الفاظ میں امام ہمام کے تدین وتقوی کا اعتراف کرتے ہیں، لکھتے ہیں: وقد ذكر الخطيب في تاريخه شيئاً كثيراً ثم أعقب ذلك بذكر ما كان الاليق تركه والإضراب عنه، فمثل هذا الإمام لا يشك في دينه ولا في ورعه ولا تحفظه اھ۔ کیسے صاف لفظوں میں اقرار کرتے ہیں کہ خطیب نے مدائح ومناقب کے بعد جو روایات ذکر کی ہیں، انھیں ذکر نہ کرنا اور ان سے اعراض لائق اور بہت مناسب تھا، اس لیے کہ اس جلیل القدر امام کا تقویٰ وتدین کسی طرح مشکوک نہیں۔

**سیوطی شافعی کی زبانی خطیب کا تعصب بے جا، اوران کی روایات کی بے اعتباری**

امام سیوطی نے بہت سختی کے ساتھ خطیب کے کلام پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے، اور نہ صرف امام اعظم کے حق میں بلکہ دیگر ائمہ عظام کے حق میں بھی ان کے تعصب بے جا اور ناجائز تشدد کا اعتراف کیا ہے، لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| لا تغتر بكلام الخطيب فإن عنده العصبية الزائدة على جماعة من العلماء كأبي حنيفة واحمد وبعض أصحابه وتحامل عليهم بكل وجه وصنف فيه بعضهم "السهم المصيب في كبد الخطيب" اه | [خطیب کی بات سے دھوکا نہ کھاؤ، کیونکہ اس کے اندر علماء کی ایک جماعت جیسے ابو حنیفہ، احمد اور ان کے بعض اصحاب کے تئیں بڑھی ہوئی عصبیت ہے اور ان پر اس نے ہر طرح حملہ کیا ہے، اور بعض اہل علم نے خطیب کے رد میں السہم المصیب فی کبد الخطیب لکھا ہے] |

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیب نے امام اعظم کی طرح امام احمد اور ان کے بعض اصحاب پر بھی حملہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ ایک دوسرے مقام سے معلوم ہوا ہے کہ وکیع بن الجراح پر بھی خطیب نے چوٹیں کی ہیں ؎

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں — تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانے میں

اسی وجہ سے

**سبط ابن الجوزي کی رائے میں خطیب سے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں**

کہ اس قسم کے بہت سے حملے وہ دوسرے علماء وائمہ پر بھی کر چکے ہیں، چنانچہ سبط ابن الجوزی اپنی تاریخ مرأة الزمان میں فرماتے ہیں: ليس العجب من الخطيب فإنه طعن في جماعة من العلماء.

شیخ محمد طاہر نے بھی مغنی میں ان روایات کو بہتان تسلیم کیا ہے۔ اور ان کی پرزور

تردید کی ہے مگر اس قدر احتیاط کی ہے کہ ناقل کا نام نہیں لیا ہے یہ بھی ظاہر کردیا ہے کہ ناقل کا نام ذکر کرنا بے ضرورت ہے۔ مغنی کی یہ عبارت بجنسہ نقل کی جاتی ہے:

وقد نسب اليه من الاقاويل ما يجل قدره عنها من خلق القرآن والقدر والار جاء و غير ذلك، و لا حاجة الى ذكر قائلها. والظاهر انه كان منزهاً عنها ويدل عليه مانشر الله له من الذكر المنتشر في الآفاق والعلم الذى طبق الأرض والأخذ بمذهبه وفقهه؛ فلو لم يكن لله سر خفي فيه لما جمع له شطر الاسلام او ما يقاربه على تقليده حتى عبد الله بفقهه وعمل برأيه الى يومنا ما يقارب اربعمأته و خمسين سنة وفيه ادل دليل على صحته، وجمع ابو جعفر الطحاوى وهو من اكبر الآخذين بمذهبه كتاباً سماه عقيدة ابى حنيفة وهى عقيدة اهل السنة والجماعة وليس فيه شئ مما نسبه اليه وقد ذكر

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم سے چند ایسی باتیں منسوب کی گئیں جن سے ان کی شان بہت برتر ہے جیسے خلق قرآن وغیرہ۔ ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ باتیں ان کی نسبت کس نے کہیں، ظاہر یہ ہے کہ امام اعظم کی ذات ان الزامات سے یکسر بری ہے، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ خدا نے ان کے ذکر اور ان کی فقہ، ان کے مذہب کو آفاق میں ایک زبردست شہرت عطا فرمائی ہے، اگر تائید ربانی ان کے ساتھ نہ ہوتی اور کوئی سر یزدانی ان میں کارفرما نہ ہوتا، تو آدھی اسلامی آبادی ان کے جھنڈے تلے نہ آجاتی، علامہ طحاوی نے جو مذہب حنفی کے زبردست واقف کار اور اسی مذہب کے پابند ہیں، عقیدۂ ابی حنیفہ کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی ہے، وہ عقائد اہل السنت والجماعت کے بالکل موافق ہے، اور

| | |
|---|---|
| ایضا سبب قول من قال عنه ولا حاجة لنا الی ذکره فإن مثل ابی حنیفة ومحله فی الاسلام لا یحتاج الی دلیل الاعتذار۔ | اس میں ان باتوں میں کوئی بات نہیں ہے۔ یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ افترا پردازوں نے یہ باتیں امام سے کیوں منسوب کی ہیں؟ ہمیں ان کا ذکر کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ابو حنیفہ کی جو عظمت اسلام میں ہے اور اہل اسلام میں جو قدر و منزلت ان کو حاصل ہے وہ ہم کو اس کی اجازت نہیں دیتی۔ |

**امام شعرانی اور نزاہت ابوحنیفہ کی پرزور تائید** امام شعرانی نے میزان کبریٰ میں حضرت امام اعظم کی طرف سے خوب خوب دادِ مدافعت دی ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ نہایت سختی سے پیش آئے ہیں جنھوں نے امام اعظم پر بیجا تہمت تراشیاں کی ہیں، مگر احتیاط اتنا ملحوظ ہے کہ ان لوگوں کا نام نہیں لیتے۔ لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| حاشاه رضی الله عنه من القول فی دین الله بالرأی الذی لا یشهد له ظاهر کتاب ولا سنة ومن نسبه الی ذلک فبینه وبین الموقف الذی یشیب فیه المرد، (ص۵۱) | یعنی حاشا کہ امام موصوف خدا کے دین میں اپنی اس رائے سے کام لیں جس کی نہ کتاب اللہ موافقت کرتی نہ حدیث رسول، جس شخص نے امام موصوف کو یہ تہمت لگائی ہے وہ اُس موقف حساب میں جواب دہ ہوگا جہاں بچوں کے بال سپید ہو جائیں گے۔ |

میزان کبریٰ میں ایک عنوان یہ قائم کیا گیا ہے فصول فی بعض الاجوبة عن الامام ابی حنیفة اسمیں مخالفین کے کئی ایک اعتراضات کا نہایت تحقیق سے جواب دیا گیا ہے، اسی عنوان کے تحت ایک جگہ فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ولا عبرة بکلام بعض المتعصبین فی حق الامام ولا بقولهم انه من | یعنی بعض متعصبین نے جو امام کے حق میں بدگوئی کی ہے درخور اعتبار نہیں، اور نہ |

جمعة اهل الرأی بل کلام من یطعن فی هذا الامام عند المحققین یشبه الهذیانات الخ (ص ۶۰)

یہی درست ہے کہ امام صاحب پابند رائے تھے، بلکہ امام کے حق میں جو طعنہ کرے اس کا کلام محققین کے نزدیک بکواس، اور مجنوں کی بڑ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

ملا معین | دراسات اللبیب میں ملا معین نے خطیب بغدادیؒ کو مفرط، اور ان کے کلام کو بے اعتبار قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

و کذلک الخطیب البغدادی قد افرط فی ذلک ولم یعبأ بهما (الدار قطنی والخطیب) وبمن حذی حذوهما مع الاتفاق علی توثیقه وجلالة قدره وعظیم منقبته التی بها نال العلم فی الثریا اھ

یعنی دار قطنی کی طرح خطیب نے بھی افراط سے کام لیا ہے اور اپنی حد سے آگے نکل گئے ہیں، ان دونوں بزرگوں اور ان کے امثال کے کلام کی طرف اس اجماع کی موجودگی میں اصلاً توجہ نہیں کی گئی ہے جو امام کی ثقاہت، جلالت قدر اور عظمت مناقب پر قائم ہو چکا ہے

سب کے اخیر میں

مولانا عبدالحی لکھنوی کی رائے گرامی | پیش کی جاتی ہے کہ غیر مقلدین بھی مولانا ممدوح کی وسعت نظر، وبے تعصبی کے مداح ہیں۔ مولانا ممدوح نے تعلیق مجد کے مقدمہ میں روایات خطیب کو غیر معتبر، بلکہ مجروح و مردود فرمایا ہے:

وبعض الجروح لا تثبت بروایة معتبرة کروایات الخطیب فی جرحه واکثر من جاء بعده عیال علی روایته فهی مردودة و

[اور بعض جرحیں معتبر روایتوں سے ثابت نہیں ہوتی ہیں جیسے خطیب کی روایتیں ان کے (امام صاحب) کے بارے میں، اور خطیب کے بعد کے اکثر

مجروحۃ۔ اس کی روایتوں کے عیال ہیں پس یہ سب
مجروح اور مردود ہیں ]

کیا علمائے محققین کے ان اقوال و آراء کے بعد بھی کوئی باغیرت واقف کار روایات خطیب کے جواب کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

ان اقوال کے بعد چنداں ضرورت نہیں تھی کہ ہم ان روایات کی بے اعتباری و کمزوری ظاہر کرنے کیلئے اس سے زیادہ آپ کی سمع خراشی کریں، تاہم یہ جواب مجمل ہے، اس لئے ہم اس کی تھوڑی سی تفصیل اور وضاحت مناسب سمجھتے ہیں۔

تنقید روایات خطیب | اصل مقصد سے پیشتر یہ بتا دینا مفید ہوگا کہ اسلامی نقطۂ نظر سے ہر کلمہ گو کی عیب جوئی و نکتہ چینی بلا ضرورت دینیہ حرام ہے، خصوصاً کسی ولی کسی بزرگ کی اہانت کو خدا سے اعلان جنگ کا مرادف قرار دیا گیا ہے، اس لئے اولاً تو اس کام کے نزدیک نہ جانا چاہئے، لیکن اگر کوئی ضرورت شرعی اس کے لئے مجبور کرے تو آیۂ کریمہ ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا کے حکم کے ماتحت اصولاً ضروری ہے کہ جو الزام کسی کو دیا گیا ہے اس کی کامل تحقیق کر لی جائے، اس لئے بحیثیت ایک مسلمان ہونے کے اڈیٹر محمدی کا فرض تھا کہ جب اس نے تاریخ خطیب سے معائب ابی حنیفہ نقل کئے تھے تو پہلے یہ دیکھ لیتا کہ ان کا اسناد کی حیثیت سے کیا پایہ ہے، ان معائب کے ناقلین کا کیا درجہ ہے، کہیں ان کی عدالت وثقاہت تو مشکوک نہیں یا ان کو امام موصوف سے بغض وعناد تو نہیں تھا؟ لیکن اس نے اس کی کچھ پروانہ کی کہ اس کی یہ حرکت قرآنی حکم کے خلاف ہوگی، یا یہ کام خدا سے اعلانِ جنگ کے مرادف ہوگا۔ نامۂ اعمال سیاہ کرنے کے لئے سیاہی مفت ہاتھ آ گئی تھی اب اسکی بلا کو غرض پڑی تھی کہ اس جھگڑے میں پڑتا۔

کیا ایسی حالت میں کہ ان روایات کی صحتِ اسناد کے متعلق کوئی ثبوت پیش

نہیں کیا گیا ہے ہماری طرف سے یہ جواب کافی نہ ہوگا کہ ہم کو ان روایات پر وثوق نہیں، ان کی صحت ہم کو تسلیم نہیں ہے اور اس کے بعد اصولاً اڈیٹر محمدی کا فرض ہوگا کہ ان ہر سہ روایات کے سلسلۂ اسناد کے تمام رواۃ کی عدالت وثقاہت و بے تعصبی کے ثبوت میں ائمہ ونقادفن کے اقوال پیش کرے، کیا اڈیٹر محمدی اس فرض سے سبکدوش ہونے کی کوشش کرے گا؟

ہم سر دست ہر سہ اسانید کے ایک ایک راوی کے متعلق کتب رجال سے ایسی جروح نقل کرتے ہیں جو ان روایات کے اعتبار کھونے کے لیے کافی اور ان کے بطلان کے لیے بہت ہیں۔

۱- پہلی روایت کی اسناد میں حارث بن عمیر واقع ہے، ان کی نسبت ابن حبان اور حاکم صاحبِ مستدرک کا قول ہے کہ یہ اچھے اچھے ثقہ لوگوں کا نام لے کر مصنوعی باتیں روایت کرتے ہیں، حافظ ذہبی کو بھی ان میں کھلی کمزوری نظر آتی ہے، حافظ موصوف میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں: ما أراه إلا بيّن الضعف قال ابن حبان قال في الضعفاء روى عن الأثبات الاشياء الموضوعات ، وقال الحاكم: روى عن حميد وجعفر الصادق احاديث موضوعة۔

یہ معلوم کرنے کے بعد ہر شخص فیصلہ کرسکتا ہے کہ اس روایت کا کیا پایہ ہے، کیا یہ جاننے کے بعد کہ اس روایت کے راوی یہی حضرت حارث بن عمیر ہیں، کوئی انصاف پسند اس کے باطل وموضوع ہونے میں شک کرسکتا ہے۔

۲- دوسری روایت کے سلسلۂ اسناد میں ایک بزرگ محبوب بن موسیٰ انطا کی ہیں، ان کی نسبت دارقطنی نے کہا کہ قوی نہیں ہیں۔ امام ابوداود نے فرمایا کہ ان کی حکایات جب تک کسی کتاب میں دیکھ نہ لی جائیں، یا وہ خود کتاب دیکھ کر نہ بیان کریں، قابلِ التفات نہیں۔ حافظ ذہبی میزان میں کہتے ہیں: قال الدار قطني:

لیس بالقوی قال ابو داود: لا یلتفت الی حکایاته إلا من کتاب۔

اب ہر شخص خود فیصلہ کرے امام ابوداود کے اس فیصلہ کے بعد وہ حکایت جو خطیب نے ان کی بیان کی ہے مقبول ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔

۳- تیسری روایت میں محمد بن فضیل مذکور ہیں، ان کی نسبت میزان الاعتدال میں ہے: شیعی محترق، یعنی یہ نہایت کٹر شیعہ تھے۔ اصول حدیث سے باخبر آدمی اچھی طرح جانتا ہے کہ ہوئی پرستی اور بدعت میں جب کسی کو غلو ہو جائے، تو اس کی روایات سے اعتبار اٹھ جائے گا، اور یہ بات کچھ روایات حدیث سے مخصوص نہیں ہے، بلکہ اس کی ان باتوں پر بھی اعتبار نہ کریں گے جو کسی ایسے شخص کی نسبت بیان کرے جو اس سے اختلاف رائے رکھتا ہو، خصوصاً جب کوئی شیعہ امام اعظم کی نسبت کچھ بیان کرے، اس لیے کہ شیعوں کو جو عناد و تعصب امام اعظم سے ہے اس سے ایک واقف کار اچھی طرح واقف ہے، اگر کسی کو اس میں شک ہو تو مجتہد شیعہ مولوی ناصر حسین لکھنوی کی استقصاء الافحام کا مطالعہ کرے، اور شیعہ کی مستندترین کتاب کافی میں بھی میرے اس دعویٰ کی شہادتیں موجود ہیں۔ اس لیے اڈیٹر محمدی کی منقولہ روایات میں سے پہلی اور دوسری کی طرح تیسری بھی کسی طرح قابل قبول نہیں۔

# حنفیہ کرام اور اتباع حدیث

ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے قیاس کرے۔ اور جب صحابہؓ کا کسی بات میں اختلاف ہوتو ہم اس میں سے وہ لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ و سنت کے قریب ہو اور اس کے ماسوا سے بچتے ہیں......اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودۂ خدا اور رسول سے سرِ مو تجاوز نہیں کرتے، اور صحابہؓ کے مختلف فیہ مسئلہ سے اچھی بات نکال لیتے ہیں، اور ان کے غیر کے اقوال لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے

# حنفیہ کرام اور اتباع حدیث

یہ واقعہ ہے کہ ہر راہ رو اپنے اختیار کئے ہوئے راستے کے نشیب و فراز سے جتنی واقفیت رکھتا ہے اتنا ہی دوسرے راستے سے بھی واقف نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح ہر آدمی اپنے پسند کئے ہوئے مذہب کے اصول و فروع اور دیگر امور سے جتنا خبر دار ہوتا ہے، اتنی ہی دیگر مذاہب کی بھی واقفیت نہیں رکھتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جب کسی دوسرے مذہب کے اصول یا فروع میں گفتگو کرتا یا قلم اٹھاتا ہے تو اسکی زبان غلطی اور اسکا قلم لغزش سے مامون نہیں رہتا۔ یہ کچھ مذہب اور امور دینیہ ہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر سوار جو کسی خاص میدان کا مشہور ہو اور جب دوسرے جولا نگاہ میں اپنا گھوڑا دوڑانا چاہے تو ٹھوکر کھانے سے کم محفوظ رہتا ہے۔ چنانچہ بڑے بڑے متبحرین کو دیکھو گے کہ انہوں نے نقل مذہب میں سینکڑوں غلطیاں کی ہیں۔ اور بڑے بڑے مصنفین کے قلم اس عیب سے پاک نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہمارے اہل حدیث بھائیوں نے ہمارے مذہب میں کلام کرنا شروع کیا اور اعتراضات کی بوچھاڑ کی تو بہت سی ایسی بے سروپا باتیں بھی لکھ دیں، جنکا ہمارے مذہب میں پتہ نہیں۔ اور محض عوام کو بدگمان بنانے کیلئے بہت سے مسائل کی اصلی صورتیں بدل کر اور بدنما بنا کر منظر عام میں لائے جنکا حنفی مذہب میں وجود تک نہیں۔ پہلی صورت کو تو ہم عدم تحقیق ہی پر محمول کرتے ہیں لیکن صورت ثانیہ میں تعصب اور اغراء عوام کو بھی دخل ہے۔ جو اخلاق کی انتہائی کمزوری کا بین ثبوت ہے اور فساد ادا ہوا اور کثافت جذبات کا بدترین منظر۔ چونکہ حنفی مذہب ان بیجا الزاموں سے جو اسکے سر تھوپے جاتے ہیں، یکسر پاک

ہے اسلئے میں اس مختصر تحریر میں مدافعانہ طریق پر اصولی اعتراضات کے جواب دینے کی کوشش کرونگا جنہیں وقتاً فوقتاً بے سوچے سمجھے ہمارے بھائی ہم پر کرتے رہتے ہیں۔

ہمارے بھائیوں کا مذہب حنفی پر کسی لحاظ سے سب سے بڑا اور اٹل اعتراض یہ ہے کہ: ''حنفی مذہب آراء و قیاسات کا مجموعہ ہے اس میں حدیث صحیح و مرفوع بھی رائے و قیاس کے سامنے بے وقعت اور نا قابل عمل ہے''

یہ وہی مغالطہ ہے جس کے بڑے بڑے اعلام اہل حدیث بھی شکار ہیں۔ اور یہی اعتراض ہے جس کی وجہ سے بہت سے کم عقل حنفی مذہب سے بدگمان ہو کر منحرف ہو گئے اس لحاظ سے اسکی اہمیت اور زیادہ ہو گئی۔ اسلئے میں چاہتا ہوں کہ حقیقت کا چہرہ بے نقاب کروں۔ میرے نزدیک اس اعتراض کے مہمل ثابت کرنے کے چند طریقے ہیں، حنفیہ کے طرز عمل اور ان نصوص کے علاوہ جو امام الحنفیہؒ سے بسند صحیح منقول ہیں جنہیں میں آئندہ لکھونگا، عقل سلیم بھی اس اعتراض کی لغویت تسلیم کرنے میں ذرا تامل نہیں کرتی۔ اسلامی دنیا اس پر متفق ہے کہ امام الحنفیہ اور حنفیت کا بانی اول دنیا کی ان برگزیدہ ہستیوں میں ہے جنہیں اللہ نے اپنی زمین میں مقبولیت تامہ سے سرفراز فرمایا ہے۔ اور وہ مبارک وجود ہے جسے زہد و تقویٰ کی تصویر، خوفِ خدا و خشیت الٰہی کا مجسمہ کہنا مبالغہ نہیں اور ان باتوں کو ہمارے بھائی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ایسے اللہ والے اور پاکباز کی نسبت یہ خیال کرنا کہ وہ اپنی رائے و قیاس کے سامنے احادیث نبویہ کو وقعت نہیں دیتا اور اسکا قائل ہونا صریح تناقض ہے۔ اسلام میں جسکا یہ مرتبہ ہو اسکی نسبت یہ کیونکر گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ نصوص صحیحہ قرآنیہ و حدیثیہ ''افرأیت من اتخذ الٰهه هواه'' الآیة. و ''لا یومن احد کم حتی یکون هواه تبعالما جئت بہ'' و '' اطیعو اللہ واطیعوا الرسول '' کی کھلم کھلا مخالفت کریگا۔ ایک

ذرا سا عقل والا تھوڑی دیر کیلئے بھی (امام صاحب کے زہد و اتقاء پر نظر کرتے ہوئے) اسے تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوسکتا۔ یہ وہ عقل صحیح ہے جو اس اعتراض کی لغویت ظاہر کر رہی ہے۔ اس سے قطع نظر کی جائے، تو امام الحنفیہ کا وہ قول، جسے ابن عبدالبر وغیرہ نے بسند صحیح روایت کیا ہے، پڑھنے کے بعد تو اس اعتراض کے بطلان میں کوئی شک بھی باقی نہیں رہتا۔ ابن عبدالبر، ابن الشحنہ وغیرہما امام اعظم سے نقل فرماتے ہیں:

اذا صح الحديث فهو مذهبى [جب حدیث کی صحت ثابت ہوجائے تو وہی میرا مذہب ہے]

اور ملا علی قاری محدث مناقب میں تحریر فرماتے ہیں:

عن الحسن بن زياد انه كان يقول ليس لاحدٍ ان يقول برايه مع نص عن كتاب الله اوسنة رسول الله اواجماع عن الامة و اذا اختلف الصحابة علىٰ اقوال نختار منها ما هوا قرب الى الكتاب او السنة و نجتنب عما جاوز ذٰلك فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف و قاس فاحسن القياسْ و علىٰ هٰذا كانوا. وروى عنه ماجاء عن الله ورسوله لا نتجاوز عنه وما اختلف فيه الصحابة اختر ناه و

[حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ ابوحنیفہ فرماتے تھے کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے قیاس کرے، اور جب صحابہ کا کسی بات میں اختلاف ہوتو ہم اس میں سے وہ لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ اور سنت کے قریب ہو، اور اسکے ماسوا سے بچتے ہیں، تو اس فقیہ کے لئے جو اختلاف کو پہچانتا ہو اور اچھا قیاس کر سکے، قیاس کی گنجائش ہے اور سلف صالحین کا یہی طریقہ تھا۔ اور ابوحنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودۂ خدا و رسول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے، اور صحابہ کے مختلف فیہ مسائل سے اچھی بات نکال

ما جاء عن غیرھم اخذنا و ترکنا — لیتے ہیں، اور انکے غیر کے اقوال لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے ]

ان سب سے زیادہ اٹل جواب جو اس اعتراض کے تار و پود بکھیر کے رکھ دیتا ہے اور اسکو بیخ و بن سے اکھیڑ پھینکتا ہے۔ جس کے بعد نہ صرف اس اعتراض کی لغویت ظاہر ہو جاتی ہے بلکہ حنفیہ کا کامل طور پر متبع سنت اور رائے و قیاس سے حتی المقدور مجتنب ہونا بھی پوری طرح روشنی میں آجاتا ہے۔ وہ حنفیہ کے طرز عمل کا منظر عام میں لانا ہے۔ میں حنفیہ کرام کے طریقِ استنباط مسائل پر مفصل تبصرہ نہیں کرنا چاہتا ہوں۔ صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ آپ حنفیہ کے اصول فقہ کا مطالعہ کریں، اس کے ہزاروں مسئلوں میں ایک اہم مسئلہ یہ بھی ملیگا۔

خبر آحاد کے ہوتے ہوئے قیاس قابل عمل نہیں اس مقام پر علم خلاف کے موجد اور امام محمد کے چار واسطوں سے شاگرد۔ قاضی ابوزید دبوسی کی کتاب تاسیس النظر کی طرف آپکی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ وہ حنفیہ و مالکیہ کے درمیان مختلف فیہا اصول کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الاصل عند علمائنا الثلاثة ان الخبر المروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من طریق الآحاد مقدم علی القیاس الصحیح و عند مالکؒ القیاس الصحیح مقدم علی الخبر الاحاد

[ہمارے تینوں علماء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے بذریعہ آحاد روایت کی ہوئی حدیث قیاس صحیح پر مقدم ہوتی ہے، اور امام مالک کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد پر مقدم ہوتا ہے]

پھر اصل پر تیرہ تفریعیں لکھ کر اسکا علمی ثبوت دیا ہے اور اصول فقہ کی مشہور درسی کتاب نورالانوار میں ہے:

بل خبر كل راوٍ عدل مقدم على القياس اذالم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة (ص۱۸۴) [بلکہ ہر عادل راوی کی خبر قیاس پر مقدم ہوتی ہے تا وقتیکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو]

اورشاہ ولی اللہ صاحب محدث انصاف میں لکھتے ہیں:

بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس الا ترىٰ انهم عملوا بخبر ابى هريرة فى الصائم اذا اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفاً للقياس حتىٰ قال ابوحنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس (ص۳) [بلکہ ان حضرات سے منقول یہ ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ ان حضرات نے روزہ دار کے باب میں جبکہ وہ بھول کر کھا پی لے ابو ہریرہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے، گو کہ وہ قیاس کے مخالف ہے، یہاں تک کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس پر فتویٰ دیتا]

اور اگر عملی اس کا ثبوت دیکھنا چاہتے ہیں تو کم از کم ہدایہ کا بغور مطالعہ کریں آپ سینکڑوں فروع میں یہ پائیں گے کہ جہاں حدیث کی وجہ سے قیاس متروک ہے۔ میں نمونہ کے طور پر چند مثالیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں:

۱:- رکوع وسجود والی نماز میں قہقہہ بالغ ہمارے یہاں ناقض وضو ہے۔ قیاس مقتضی تھا کہ ناقض نہ ہوتا چنانچہ شافعیہ باقتضاء قیاس اسی کے قائل ہوئے۔ مگر ہمارے اصحابؒ نے حدیث کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا۔ ہدایہ (ص۱۲) میں ہے "والقياس انها لا تنقض" پھر حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں" و بمثله يترك القياس"

۲:- روزہ دار اگر بھول کر کھا پی لے۔ ہمارے یہاں روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ قیاس چاہتا تھا کہ فاسد ہو جائے چنانچہ امام مالک نے مقتضائے قیاس ہی پر عمل کیا۔ مگر حنفیہ حدیث ابی ہریرہ کی وجہ سے قیاس کو متروک رکھتے ہیں۔ (ہدایہ ص۱۹۶)

۳:- ہمارے یہاں اعتکاف کیلئے روزہ شرط ہے۔ شافعیہ خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسے نہیں مانتے مگر حنفیہ نے حدیث '' لا اعتکاف الا بالصوم '' کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا، ہدایہ میں ہے:

| | |
|---|---|
| ولنا قوله عليه السلام " لا اعتكاف الاّ بالصوم و القياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول" (ص۲۰۹) | [ہماری دلیل آپ کی یہ حدیث ہے کہ اعتکاف نہیں ہے مگر روزہ میں، اور قیاس نص منقول کے مقابلہ میں غیر مقبول ہے] |

۴:- شیخینؒ کے یہاں قاعد (بیٹھنے والے) کے پیچھے قائم (کھڑا رہنے والا) نماز پڑھ سکتا ہے۔ امام محمدؒ خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسے نہیں مانتے۔ مگر شیخین نے نص کی وجہ سے مان لیا:

| | |
|---|---|
| و نحن تركناه بالنص و هو ماروى ان النبي صلعم صلى اخر صلاته قاعداً و القوم خلفه قيام" (ص۱۰۷) | [اور ہم نے اس کو اس نص کی وجہ سے چھوڑ دیا جو رسول اللہ ﷺ سے روایت کی گئی کہ آپؐ نے آخری نماز بیٹھ کر پڑھی درانحالیکہ لوگ آپؐ کے پیچھے کھڑے تھے] |

۵:- بیع سلم قیاس کی رو سے ناجائز ہونی چاہئے تھی مگر نص کی وجہ سے قیاس چھوڑ دینا پڑا

| | |
|---|---|
| والقياس وان كان يا باه ولكنا تركناه بما روينا و وجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه (ہدایہ ص۷۶) | [اور قیاس اگر چہ اس کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن ہم نے روایت کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بیع معدوم ہے اس لیے کہ مبیع تو وہ چیز ہوتی ہے جس کو دیا جا سکے] |

یہ ایک مختصر خاکہ ہے حنفیہ کرام کے طرز عمل کا اس سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ

ان کے یہاں قیاس کا کیا مرتبہ ہے اور انکو اتباع سنت کا کتنا لحاظ ہے اور وہ اس بارے میں کتنے متشدد ہیں۔ دوسرے ائمہ نے اگرچہ ہم سے کہیں زیادہ قیاس کو وقعت دی لیکن انہیں کوئی کہنے والا نہیں اور حنفیہ کرام پر ہر کس و ناکس آوازے کستا ہے۔ آہ!

تھے چاہنے والے بُت مہوش کے ہزاروں
انگشت نما داغ ہوئے ساری سبھا میں

انتہا ہوگئی کہ حنفیہ نے اپنے اصول میں اسے بھی داخل کر دیا کہ "قول صحابی جو خلاف قیاس ہو" اسکے ہوتے ہوئے قیاس نامقبول و متروک ہے آپ نے سمجھا یہ کیوں؟ صرف اس وجہ سے کہ صحابی نے وہ بات قیاس سے تو کہی نہیں کیونکہ وہ خلاف قیاس ہے۔ اور صحابی کی شان اس سے ارفع ہے کہ اس کے منھ سے نکلی ہوئی بات کو گزاف کا مرتبہ دیا جائے۔ جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ قول کسی حدیث نبوی سے یا خود نبی کریم کے الفاظ ہوں گے، صحابی کے ایسے قول کو محدثین کی اصطلاح میں مرفوع حکمی کہتے ہیں۔ الغرض صحابی کا ایسا قول صرف اس بنا پر کہ قراین اسکے حدیث نبوی ہونے کے شاہد ہیں۔ باوجودیکہ اس میں رفع کی تصریح نہیں قیاس پر مقدم ہے۔ ایک بار تاسیس النظر کی طرف پھر آپکو متوجہ کرتا ہوں۔ قاضی صاحب لکھتے ہیں:

الاصل عندا صحابنا ان قول الصحابی مقدم علی القیاس لان القیاس یخالفه ولا یجوز ان یقال انه قاله جزافا فالظاهر انه قاله سماعاً من رسول الله صلی الله علیه وسلم (ص۵۵)

[ہمارے اصحاب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ صحابیؓ کا قول قیاس پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صحابی کی بات گزاف ہے، تو ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے آنحضرت ﷺ سے سن کر یہ کہا ہوگا]

اور چونکہ امام شافعیؒ اس اصل کے مخالف ہیں اسلئے چند خلافی مسائل ذکر کر کے خلاف ظاہر کر دیا ہے مثلاً:

۱:- کسی نے اپنے لڑکے کے ذبح کی نذر مانی تو ہمارے یہاں ایک بکری ذبح کرنی ضروری ہے کیونکہ ابن مسعودؓ سے یونہی مروی ہے اور امام شافعیؒ کہتے ہیں اس پر کچھ نہیں۔

۲:- ایک ذمی دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب بیچ سکتا ہے اسلئے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ ہے: "دعوا الهم بيعها وخذوا العشر من اثمانها" اور امام شافعیؒ خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ناجائز کہتے ہیں۔

۳:- کسی نے کسی کی داڑھی مونڈ دی۔ پھر نہ جمی تو ہمارے یہاں مونڈنے والے پر حضرت کے فتوے کی وجہ سے دیت واجب ہے۔ امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ حکومت پر عدل واجب ہے کہ قیاس اسی کو چاہتا ہے۔

ابھی مجھے بہت کچھ کہنا تھا کہ افسوس صحبت نے طول کھینچا اور ناظرین کے ملال کا خیال اس سے زیادہ تطویل کو مقتضی نہیں۔ اسلئے دو حنفی محدثوں کی چند سطریں جو میرے دعوے کی تائید میں ہیں نقل کر کے بادل ناخواستہ رخصت ہوتا ہوں۔

۱:- امام محدث حافظ محی الدین عبدالقادر قرشی الجواہر المضیہ کی کتاب جامع میں ایک موقعہ پر لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| اما عند الشيخ ابی الحسن الکرخی | یعنی شیخ ابوالحسن کرخی اور انکے اصحاب |
| و من تابعه من الاصحاب فليس فقه | کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا حدیث |
| الراوی شرطاً فی تقديم الخبر علی | کے مقدم ہونے کیلئے شرط نہیں ہے، |
| القياس بل يقبل خبر كل عدل | بلکہ ہر عادل ضابط راوی کی خبر |
| ضابط اذا لم يكن مخالفاً للكتاب | بشرطیکہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے |

او السنة المشهورة و تقدم علی القیاس. قال ابو الیسر والیه مال اکثر العلماء قال فی التحقیق فی شرح الاخسیکشی للامام عبد العزیز وقد عمل اصحابنا بحدیث ابی ھریرةؓ اذا اکل اوشرب ناسیاوان کان مخالفاً للقیاس حتیٰ قال ابو حنیفةؒ لولاالروایة لقلت بالقیاس و قدثبت عن ابی حنیفةؒ انه قال ماجاء ناعن الله و عن رسول الله ﷺ فعلی الراس و العین (ص ۲۱۸ج۲)

مخالف نہ ہو مقبول ہے اور قیاس پر مقدم ہے۔ ابوالیسر نے کہا اکثر علما اسی طرف مائل ہیں۔ صاحب تحقیق نے شرح اخسیکثی سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث اذا اکل الخ پر مخالف قیاس ہوتے ہوئے بھی عمل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا ابو حنیفہؒ سے ثابت ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ فرمودۂ خدا اور سول سر آنکھوں پر ہے (ص ۲۱۸ج۲)

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

مذھب الاصحاب تقدم الخبر علی القیاس وھذا ھو الصحیح و کتبھم ناطقة بذٰلک ولا عبرة بقول من نقل عنھم خلاف ذلک فقد قال اصحابنا بحدیث القھقھةالمشھورة واوجبوا الوضوء من القھقھة ولیست بحدث فی القیاس وانما ترکنا

یعنی حنفیہ کا صحیح مسلک یہی ہے کہ حدیث قیاس پر مقدم ہے، اور انکی کتابیں اس پر شاہد ہیں۔ اسکے قول کا اعتبار نہیں جو انکا مذہب اسکے خلاف نقل کرے، چنانچہ انہوں نے قہقہہ کی مشہور حدیث کی وجہ سے قہقہہ کرنے والے پر وضو واجب قرار دیا ہے۔ حالانکہ قیاس کی رو سے قہقہہ کرنا ناقض نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم

القياس بالخبر وايضاً لم يوجبوا الوضوء علىٰ من قهقه في صلوٰة الجنازة و سجود التلاوة لان النص لم يرد الا في صلوٰة ذات ركوعٍ وسجودٍ فاقتصرنا على مورد النص، ومن هذا الباب اذا اكل الصائم او شرب اوجامع ناسياً لم يفطر والقياس الفطر لوجود ما يضاد الصوم و هو قول مالك رحمه الله تعالى لكن اصحابنا تركوا هذا القياس بحديث تم علىٰ صومك وروى ذالك بضعة عشر من الصحابة والتابعين و من هذا الباب الوضوء بنبيذ التمر و هوالرقيق السيّال على الاعضاء، عن ابى حنيفةؒ ثلث روايات فى رواية قال يتوضأ به لحديث ليلة الجن ولم يجوز اصحابنا الاغتسال به، لان النص ورد في الوضوء فيقتصر عليه والرواية الثانية قال

نے حدیث کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا۔ پھر حنفیہ نے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت میں قہقہہ کو ناقض نہیں کہا۔ کیونکہ نص صرف رکوع و سجدہ والی نماز میں وارد ہے۔ تو ہم نے مورد نص پر اقتصار کیا۔ اور اسی باب سے یہ بھی ہے کہ روزہ دار اگر کھا پی لے اور جماع کر لے اور روزہ یاد نہ ہو، تو روزہ ہو گیا۔ حالانکہ قیاس کی رو سے نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ روزے کے منافی شے پائی گئی چنانچہ امام مالک یہی کہتے ہیں۔ لیکن ہم نے حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ اور ایسا ہی دس سے زیادہ صحابہ اور تابعین سے منقول ہے۔ اور اسی شمار میں خرمے کی نبیذ سے وضو کرنا بھی ہے۔ نبیذ ایسی پتلی ہو کہ اعضاء پر بآسانی بہ جائے۔ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے تین روایتیں منقول ہیں ا:- حدیث لیلۃ الجن کی وجہ سے وضو جائز ہے پھر ہمارے اصحاب نے غسل جائز نہیں کہا کیونکہ نص وضو کے بارے میں وارد ہوئی ہے، تو اتنے پر

ابو حنيفة التيمم الىّ احب منه، والرواية الثالثة انه رجع الىٰ الوضوء به هو الصحيح (ص ۴۲۸/ج ۲)

اکتفا کرنی چاہئے۔۲:-میرے نزدیک تیمم وضو سے بہتر ہے۔۳:- جواز وضو کی طرف رجوع فرمایا ہے اور وہی صحیح ہے (ج ۲/ص ۴۲۸)

۲:-محدث مشہور ملا علی قاری حنفی شارح مشکوٰۃ مناقب الامام الاعظمؒ میں لکھتے ہیں:

عن الحسن بن زياد انه كان يقول ليس لا حدٍ ان يقول برايه مع نص عن كتاب الله او سنة عن رسول الله او اجماع عن الامة و اذا اختلف الصحابة علىٰ اقوال نختارما هو اقرب الى الكتاب او السنة ونجتنب عما جاوز ذلک فالا جتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الا ختلاف و قاس فا حسن القياس و علىٰ هذا كانوا. وروى عنه ماجاء عن الله و رسوله لا نتجاوز عنه وما اختلف فيه الصحابة اخترنا وما جاء عن غيرهم اخذ ناو تركنا

یعنی حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے قیاس کرے۔اور جب صحابہ کا کسی بات میں اختلاف ہوتو ہم اس میں سے وہ لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ و سنت کے قریب ہو۔اور اسکے ماسوا سے بچتے ہیں۔ تو اس فقیہ کیلئے جو اختلاف کو پہچانتا ہو اور اچھا قیاس کر سکے، قیاس کی گنجایش ہے، اور سلف صالحین کا یہی طریق تھا۔اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودہ خدا اور رسول سے سر مو تجاوز نہیں کرتے۔اور صحابہ کے مختلف فیہ مسئلہ سے اچھی بات نکال لیتے ہیں۔اور انکے غیر کے اقوال لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے۔

چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:

وعن ابی یوسف اذا ورد ت حادثة قال الا مام هل عند کم اثر فان کان عنده او عند نا اثر اخذ به وان اختلف الآ ثار اخذ بالاکثر والا اخذ بالقیاس وان تعسر القیاس فترکه الی الاستحسان وعن محمدؒ بن سماعة ان الامام ذکر فی تصانیفه نیفا وسبعین الف حدیث، انتخب الآ ثار من اربعین الف حدیث، و المسائل التی رجع عنها من القیاس الی الاثر کثیرة لشدة اتباعه منها کان یقسم الدیة علیٰ منافع الا صابع و یوجب الا رش فی الابهام اکثر ممایوجبه فی سائر الاصابع فلما بلغه قوله علیه السلام الاصا بع کلها سواء رجع عن ذلک کالصدیق کان یقول الدیة فی الا نف اکثر من الا ذنین لانه

یعنی امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آ تا تو امامؒ پوچھتے کہ تمہارے پاس کوئی اثر ہے۔ اگر ہوتا تو اسے لے لیتے اور اگر اور آ ثار میں اختلاف ہوتا تو اکثر کو لے لیتے ورنہ قیاس پر عمل ہوتا اور قیاس بھی دشوار ہوتا تو استحسان کے سوا چارہ نہیں۔ محمد بن سماعہ کہتے ہیں: امام نے اپنی تصانیف میں ستر ہزار سے زائد حدیثیں ذکر کی ہیں اور آ ثار کا انتخاب چالیس ہزار حدیثوں سے کیا ہے اور چونکہ آپ سخت متبع حدیث تھے اس لئے وہ مسائل جن میں حدیث کی طرف قیاس سے رجوع کیا ہے بہت ہیں۔ انہی میں سے ایک یہ ہے کہ انگلیوں کو منافع پر تقسیم کرتے تھے چنانچہ ابہام میں انگلیوں سے زیادہ تاوان دلاتے پھر جب آپ کو یہ حدیث الا صابع کلها سواء پہنچی تو پہلے قول سے رجوع کر لیا جیسے ابو بکر صدیقؓ پہلے کہتے تھے کہ ناک کی دیت کانوں کی

يستره العمامة و الا نف مكشوف ففوات الزينة فيه اكثر فلمابلغه انه عليه السلام اوجب فى الا ذنين الدية رجع عن ذلك. ومنها ان الا مام كان يقول اكثر الحيض خمسة عشريو ماً فلما بلغه عن انس انه عليه السلام قال الحيضة ثلاثة ايام الى العشرة و الزائد استحاضة رجع عن ذالك ومنهاماذكره خلف الا حمران الامام كان لا يصلى قبل العيد ولا بعده ثم رايته يصلى بعد العيد فسالته عن ذالک فقال بلغنى عن علیؓ انه كان يصلى بعده اربعاً فاقتديت به انتهیٰ .ولعله كان يصلى فى بيته كمارواه ابن ماجة انه كان عليه الس[illegible]صلى بعده فى بيته (كه[illegible]قب)

دیت سے زیادہ ہے۔اسلئے کہ کان عمامہ سے چھپے رہتے ہیں، اور ناک کھلی رہتی ہے تو ناک کٹنے میں زیادہ بدصورتی و بدنمائی ہوگی تو دیت زیادہ ہونی چاہئے لیکن اسکے خلاف حدیث سنی تو رجوع کر لیا۔دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ پہلے آپ اسکے قائل تھے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے،لیکن جب حدیث انس الحیض ثلاثة ايام الى العشرة و الزائد استحاضة سنی تو رجوع کرلیا۔تیسرا یہ ہے کہ خلف احمر فرماتے ہیں کہ امام موصوف عید کے قبل اور نہ بعد نفل پڑھتے تھے۔پھر میں نے پڑھتے دیکھا تو آپ سے دریافت کیا آپنے فرمایا مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت علیؓ بعد عید چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے لہذا میں نے آپکی پیروی کی ہے۔ملا علی فرماتے ہیں کہ غالبًا آپ گھر میں پڑھتے ہوں گے چنانچہ ابن ماجہ میں روایت ہے کہ نبی کریمؐ بعد عید گھر میں دو رکعتیں پڑھتے تھے(مناقب)

رہے وہ مسائل جن میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام الحنفیہؒ نے حدیث چھوڑ دی ہے تو اس اعتراض کا منشا قلت تدبر ہے، ایسے مسائل میں حدیث سے عدول پر اتباع سنت سے زیادہ ضروری اور اہم امر کی رعایت نے مجبور کیا ہوگا۔ مثلاً حدیث پر اس وجہ سے عمل نہ کیا ہوگا کہ کتاب اللہ کے (بظاہر) مخالف ہے یا کوئی خبر واحد اس بنا پر متروک ہوگی کہ وہ خبر مشہور کے معارض ہے۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی ان اسباب و دواعی کو ذرا تفصیل سے بیان فرماتے ہیں:

اذ تقرر ذلک علم منه نزاهة ابی حنیفةؒ مما نسب الیه اعداؤه الجاهلون بقواعده بل بمواقع الاجتهاد من اصلها من ترکه الخبر الا حاد بغیر حجة وانه لم یترک خبراً الا لدلیل اقوی عنده واوضح قال ابن حزم جمیع الحنفیة مجمعون علیٰ ان مذهب ابی حنیفة ان ضعیف الحدیث عنده اولیٰ من الرای فتامل هذا الا عتناء وعظم جلالتها وموقعها عنده و من ثم قدم العمل بالاحادیث المرسلة علی العمل بالقیاس فاوجب الوضوء من القهقهة مع انها

یعنی جب یہ ثابت ہو چکا تو اس سے معلوم ہو گیا ابو حنیفہ کا ان تمام الزاموں سے بری ہونا۔ جو ان کے ناواقف اور قواعد و مواقع اجتہاد سے بے خبر دشمنوں نے انکی طرف منسوب کیا ہے اور یہ کہ انھوں نے کوئی حدیث بغیر کسی اقوی واوضح دلیل کے نہیں چھوڑی ہے۔ ابن حزم نے کہا ہے کہ تمام حنفیہ کا اتفاق ہے کہ ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس سے بہتر ہے۔ پھر تم غور کر لو کہ ان کو حدیث کی کتنی پرواہ اور وقعت اور کتنا احترام تھا۔ چنانچہ اسی وجہ سے مرسل حدیثوں کو قیاس پر ترجیح دی اور قہقہہ سے وضو کو واجب قرار دیا۔ باوجود یکہ ازروئے قیاس وہ ناقض نہیں یہ

ليست بحدث في القياس للخبر المرسل فيها ولم يقل بذلك في صلاة الجنازة و سجود التلاوة اقتصارا مع النص فانه انما ورد في الصلوٰة ذات الركوع و السجود (الخيرات الحسان مصری ص ۵۱)

اسلئے کہ اس بارے میں ایک مرسل حدیث موجود ہے پھر قہقہہ کے ناقض ہونے کے صلاۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت میں قائل نہ ہوئے اسلئے کہ نص صرف رکوع وسجود والی نماز میں وارد ہوئی ہے'' (الخیرات الحسان مصری ص ۷۱)

اس صحبت میں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ انشاء اللہ بشرط موقعہ پھر کبھی عرض کرونگا۔

ابتو جاتے ہیں بتکدے سے میر
پھر ملیں گے اگر خدا لایا

# السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث

نیز بتصریح ابن خلدون یہ ثابت ہوگیا کہ ابن حزم کے بعد مذہب اہل ظاہر بھی مندرس ہوگیا اور بجز دو مذہب اہل رائے واھل حدیث کے کوئی تیسرا بسیط ارض پر باقی نہ رہا۔ آپ کی اور نیز دوسرے سوانح نویس مؤرخین کی تصریحیں شاہد ہیں کہ ابن حزم اندلسی کا سن وفات ۴۵۶ھ ہے، لہذا اس وقت سے دسویں صدی تک جو ابن خلدون کا عہد ہے ان دونوں مذہبوں کا مقابل ومقاوم کوئی تیسرا کھڑا نہ ہوا (ابن خلدون کا یہ فقرہ قابل غور ہے ولـم يبـق إلا مـذهـب أهل الـــرأي الـخ) نظر بریں کسی کا یہ دعویٰ بالکل بجا ہے اور مؤرخین کی تصریحات اس کی موید ومشید ہیں کہ اس جدید فرقۂ اہلحدیث کا حدوث ۱۸۹۱ء ہی میں ہوا ہے

# السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اھل الحدیث

**الحمد للہ و کفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی اما بعد!**

یہ ہیچ میرزا اپنے اصل مضمون کی طرف آپ کی توجہ مصروف کرنے سے پہلے یہ گزارش کردینا مناسب خیال کرتا ہے کہ ایک عرصہ سے اخبار اہل حدیث امرتسر کے دوچار کالم تاریخ اہل حدیث کی نظر ہوا کرتے ہیں، جس کے جمع وترتیب کی خدمت مولانا ابراہیم سیالکوٹی کے سپرد ہے۔ مصنف موصوف کے بار بار تقاضے کی وجہ سے خاکسار کو ایک مدت سے اس کی تنقید کا خیال ہوتا تھا، مگر کثرت اشغال وہجوم موانع اس ارادے کی کامیابی میں سدراہ ہوتے رہے۔ بحمد اللہ اب کچھ فارغ ہوں۔ سردست جو کچھ ذہن میں حاضر ہے اسے سپرد قلم کرکے ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں اور اپنی اس مختصر تحریر کو ''السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اھل الحدیث'' سے موسوم کرتا ہوں، **واللہ اسأل أن یوفقنی فیہ للسداد وایاہ ارجو أن یھدینی سبیل الرشاد۔**

**تاریخ اہل حدیث کا ماخذ** اہلحدیث کی مختلف اشاعتوں میں اب تک تاریخ اہل حدیث کا جس قدر حصہ شائع ہو چکا ہے، اس میں مصنف ممدوح نے جہاں اور بہت سے مباحث قائم کرکے ان پر گفتگو کی ہے، وہاں یہ بھی دکھایا ہے کہ احناف (کثر اللہ سوادھم) کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس فرقہ (فرقہ اہلحدیث) کا وجود ۱۸۹۱ء سے پہلے صفحۂ ہستی پر نہ تھا، بلکہ اس مذہب کے لوگ آج سے کئی سوسال پیشتر بھی موجود تھے۔ آپ اپنے اثبات دعویٰ کے لیے ان کتابوں کے حوالے پیش کرتے ہیں جو آج سے صدیوں

پہلے لکھی جا چکی ہیں، اور ان میں اہل الحدیث یا اصحاب الحدیث یا انھیں کے ہم معنے الفاظ مذکور ہیں۔ محترم فاضل کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ آپ تاریخ اہل حدیث لکھنے کی زحمت گوارا فرماتے، آپ کے لیے مناسب ہی نہیں بلکہ بہت ضروری تھا کہ لفظ اہل الحدیث کا مفہوم جو اس جماعت پر، جس کی آپ تاریخ لکھنے بیٹھے ہیں صادق ہو، متعین کر لیتے۔ ہر چند کہ مجھے آپ سے نیاز حاصل نہیں، لیکن آپ کے فضل وکمال کا شہرہ میرے کانوں تک بھی پہنچا ہے، اس لحاظ سے میرا خیال ہے کہ لفظ اہل الحدیث کے مواقع استعمال سے غالباً آپ ناواقف نہ ہوں گے، گو ممکن ہے مگر میری عقیدت کسی طرح اجازت نہیں دیتی کہ میں آپ کی ذات سے ایسی بات منسوب کروں، خصوصاً جبکہ آپ کو تاریخ اہل حدیث لکھنے کے لیے مختلف کتابوں کے مطالعہ کی زحمت اٹھانی پڑتی ہوگی۔ بہر کیف چاہے آپ سے چوک ہوئی یا جان کر پھر کسی مصلحت سے اغماض کیا گیا، یا قطعاً بے خبری رہی، جو صورت بھی پیش آئی ہو مجھے اس سے بحث نہیں۔ عرض صرف اتنی ہے کہ قرائن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، اور ہے بھی یہی کہ آپ اپنی تصنیف میں اسی فرقۂ اہل حدیث کی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں جو مذاہب اربعہ کے مقابل میں (ع) ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں۔ کا مصداق ہو رہا ہے، جو ائمۂ اربعہ میں سے کسی کا مقلد نہیں، اجماع وقیاس جس کے نزدیک قابل احتجاج نہیں۔ اگر واقعی آپ اسی فرقہ کی تاریخ لکھ رہے ہیں تو میں عرض کروں گا کہ جو دلیل آپ نے اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے قائم کی ہے وہ آپ کے دعویٰ کو مستلزم نہیں، اس لیے کہ آپ تاریخ تو لکھنا چاہتے ہیں ان اہل حدیث کی جن کا تذکرہ میں نے ابھی کیا ہے اور کتابوں کے حوالوں میں لفظ اہل حدیث وما فی معناہ کے مصداق دوسرے لوگ ہیں۔

<u>مواقع استعمال لفظ اہل حدیث وما فی معناہ</u> میں اپنے تتبع کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ

لفظ اہل حدیث کا اطلاق دو قسم کے لوگوں پر ہوتا ہے:

(اول) مصنفین (۱) کبھی لفظ اہل حدیث کا اطلاق کرتے ہیں اور اس سے مراد محدثین ہوتے ہیں، چنانچہ کسی قائل کے اس قول ؎

اهل الحديث هم اهل النبی وإن — لم يصحبوا نفسه، انفاسه صحبوا

میں اہلحدیث سے مراد محدثین ہی ہیں، اس لیے کہ انفاس سے مراد کلمات طیبات رسول اکرم یعنی احادیث ہیں، اور صحبت انفاس سے مراد طلب و خدمت علم حدیث۔ اور ظاہر کہ ایسے لوگ بجز علماء و خدام حدیث کے اور کون ہیں، قال النواب القنوجی:

وفضلش (فضل علم حدیث) آنکہ معلوم شود از وے کیفیت اقتدا بآنحضرت ودست می دہد مزاول اورا معنی صحابیت کما قال قائل ؎ اهل الحديث هم اهل النبی الخ اھ (مسک الختام ۱/۲۰) [اور علم حدیث کی فضیلت یہ ہے کہ اس سے پیروی رسول کی کیفیت معلوم ہوتی ہے اور اس میں لگے رہنے والے کو صحابیت کا معنی بہم پہنچاتی ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے اهل الحديث هم الخ]

ابن خلدون مورخ لکھتا ہے:

إلا أن المعروف عند اهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل (مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۲) [اہل حدیث کے یہاں یہ مشہور ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے]

وقال ايضاً فإن يحيى ابن اكثم كان من علية اهل الحديث وقد [نیز کہتے ہیں کہ یحیٰی بن اکثم بلند پایہ اہل حدیث میں تھے، امام احمد اور اسماعیل

(۱) مصنف تاریخ اہل حدیث کو بھی اس سے انکار نہیں، چنانچہ ۲۱ جمادی الاولی ۴۰ھ کے اہلحدیث میں ایک عنوان یہ قائم کیا ہے "اہلحدیث کا طرز استدلال" اور مثال میں محدثین کا نام لیا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے ان کے نزدیک بھی یہ دونوں مترادف ہیں ۱۲ ابوالمآثر۔

أثنى عليه الإمام احمد و اسمعيل القاضي وخرج عنه الترمذي في كتابه الجامع وذكر المزي الحافظ أن البخاري روى عنه في غير الجامع اھ (ص۲۱ مقدمہ)

[قاضی نے ان کی تعریف کی ہے اور ترمذی نے اپنی جامع میں ان کی روایت لی ہے اور حافظ مزی نے کہا ہے کہ امام بخاری نے صحیح بخاری کے علاوہ اپنی دوسری کتاب میں ان سے روایت کیا ہے]

کمترین کہتا ہے کہ یحیی بن اکثم حنفی المذہب تھے، مولانا عبدالحی صاحب نے ان کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے (دیکھو فوائد بہیہ مصری ص۲۲۴)

وقال الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتح :وقال (اى اسحاق بن راهويه) يا معشر اصحاب الحديث انظروا الى هذا الشاب (يعني البخاري) واكتبوا عنه (مقدمہ فتح ص۵۷۰)

[حافظ ابن حجر مقدمۂ فتح الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ اے جماعتِ اہل حدیث! اس جوان کو دیکھو اور اس سے حدیثیں لکھو، مراد امام بخاری تھے]

وفيها ايضاً أن محمد بن اسمعيل البخاري قدم بغداد فسمع به اصحاب الحديث فاجتمعوا اليه وأرادوا امتحانه فعمدوا الخ اھ (مقدمہ ص۵۷۳)

[اور مقدمہ ہی میں یہ بھی ہے کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری (امام بخاری) بغداد تشریف لائے، اہل حدیث نے ان کا چرچا سنا تو ان کے پاس جمع ہوئے اور ان کا امتحان لینا چاہا]

اور مقدمہ صحیح بخاری میں مولانا احمد علی سہارن پوری لکھتے ہیں:

الفصل الخامس عشر في الفاظ يتداولها اهل الحديث: المرفوع

[پندرھویں فصل ان الفاظ کے بیان میں ہے جو اہل حدیث کے درمیان متداول

الخ. وفیھا والصحیح الذی علیه الجماهیر من اصحاب الحدیث والفقه والاصول انه (ای المعنعن) متصل بشرط ان یکون المعنعن غیر مدلس الخ اھ۔

تھے، ان میں ایک لفظ مرفوع ہے، اور اسی کتاب میں ہے کہ صحیح بات جس پر جمہور اہل حدیث اور اہل فقہ واصول کا اتفاق ہے کہ حدیثِ معنعن کے لئے یہ شرط ہے کہ عنعنہ کرنے والا مدلّس نہ ہو ]

ان حوالوں پر غائرانہ نظر ڈالتے ہوئے آپ ہی خدالگتی کہیں کہ ان میں اہلحدیث سے مراد علمائے حدیث ہی ہیں یا دوسرے لوگ، خود آپ کے سرگروہ جناب نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم مراتب اہل الحدیث بیان فرماتے ہوئے اہل الحدیث کے مصداق کو واضح فرماتے ہیں:

واہل حدیث را مرتبہ ہا ست، یکے ازاں طالب است کہ عبارت است از راغب مبتدی در علم حدیث، دوم محدث کہ متحمل روایت ومعتنی درایت است، وشیخ وامام در معنی اوست، سوم حافظ کہ یک لک حدیث را با متن وسند یاد داشتہ باشد، چہارم حجۃ کہ حافظ باشد سہ لک حدیث را با متن وسند وجرح وتعدیل رواۃ وتاریخ وفات آنہا، پنجم حاکم کہ علم او محیط جملہ احادیث مرویہ باشد بصفت مذکورہ اھ (مسک الختام ۱/۱۲)۔

[اہل حدیث کے کئی مرتبے ہیں: ایک طالب ہے جو علم حدیث کی طرف مائل اور مبتدی ہے، دوم محدث ہے جو حدیث روایت کرنے والا اور درایت کا اہتمام برتنے والا ہے اور اسی کے لئے شیخ وامام کا لفظ استعمال ہوتا ہے، سوم حافظ ہے جسے ایک لاکھ حدیثیں سند ومتن کے ساتھ یاد ہوں، چہارم حجۃ ہے جسے تین لاکھ حدیثیں سند ومتن اور راویوں کی جرح وتعدیل اور ان کی وفات کے ساتھ یاد ہوں، پانچویں مرتبہ پر حاکم ہوتا ہے جس کا علم تمام احادیث مرویہ پر اسی کیفیت کے ساتھ محیط ہوتا ہے ]

نواب صاحب نے اہل حدیث کے پانچ مرتبے بیان کر کے ثابت کر دیا کہ اہل الحدیث سے مراد طلبائے حدیث و محدثین ہیں۔ حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں باب الفرق بین اہل الحدیث واصحاب الرای میں اہل الحدیث کی تعریف کر کے بعض لوگوں کے نام گنائے ہیں:

فكان رؤس هؤلاء عبدالرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان ويزيد بن هارون وعبدالرزاق وابو بكر بن ابي شيبة و مسدد وهناد واحمد بن حنبل والفضل بن دكين وعلي بن المديني واقرانهم وهذه الطبقة هي الطراز الاول من المحدثين (حجۃ ۱/۱۱۹)

[ان (محدثین) کے سرگروہ میں عبد الرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید قطان، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، مسدد، ہناد، احمد بن حنبل، فضل بن دکین، علی بن المدینی اور ان کے ہم عصر حضرات تھے، یہ طبقہ پہلے طرز کے محدثین کا تھا]

یہاں پہنچ کر شاہ صاحب نے صاف تصریح کر دی کہ اہل الحدیث سے مراد حضرات محدثین ہیں، جن کی کارگزاریاں پہلے مذکور ہوئیں، انھیں میں سے ایک بات یہ بھی ہے:

وأمعن هذه الطبقة في هذا الفن (أي فن معرفة الرجال ومراتب عدالته) وجعلوه شيئاً مستقلاً بالتدوين والبحث وناظروا في الحكم بالصحة وغيرها فانكشف عليهم بهذا التدوين والمناظرة ما كان

[اور اس طبقہ نے اس فن میں (یعنی فن رجال اور ان کی عدالت کے مراتب) غور وفکر کیا اور اس میں مستقل طور پر تحقیق وتدوین کی اور صحت وغیر صحت کے حکم پر بحث وتمحیص کی اس تدوین اور بحث وتمحیص

| | |
|---|---|
| خافياً من حال الاتصال و الانقطاع (حجة الله البالغة ۱/۱۱۸) | کیوجہ سے اتصال وانقطاع کی پوشیدہ حالتیں ان کے اوپر منکشف ہوگئیں ] |

اب مولانا محترم ہی فرمائیں کہ جرح وتعدیل رواۃ یا کسی پر صحیح وحسن وغیرہ ہونے کا حکم کرنا یہ کن کے اوصاف ہیں۔ یقیناً جماعت محدثین کے اوصاف ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے امام احمد وغیرہ کے ساتھ امام شافعی کا نام نہیں لیا، کیونکہ ان سے کثرت جرح وتعدیل، شدت اعتنا بروایت احادیث جو اہل حدیث (محدثین) کی اصلی کارگزاریاں ہیں کما حقہ نہیں پائی جاتیں، چنانچہ امام شافعی نے امام احمد سے خود فرمایا تھا:

| | |
|---|---|
| أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا فـإذا كـان حـديـث صـحيـح فأعلموني حتى أذهب إليه كوفياً أو بصـرياً أو شامياً اهـ (حجة الله البالغة ۱/۱۱۸) | [تم لوگ صحیح احادیث کو ہم سے زیادہ جاننے والے ہو پس جب کوئی صحیح حدیث ہو تو مجھ کو اس سے آگاہ کرو تا کہ میں اس کو اختیار کروں خواہ کوفی ہو یا بصری ہو یا شامی] |

الغرض ان تمام حوالوں کو یکجا کر کے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے کلام میں بھی اہل حدیث سے مراد محدثین ہیں۔

اور سنئے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی بستان المحدثین ص ٦٦ تذکرہ یحیی بن معین میں تحریر فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| باید دانست کہ جاہلان ونافہمان قدمائے اہل حدیث را عموماً و یحیی بن معین را خصوصاً مطعون ساختہ اند کہ ایشاں خصوصاً ایں شخص از جملۂ ایشاں | [معلوم ہونا چاہئے کہ جاہل اور نا سمجھ لوگ اگلے محدثین کو عموماً اور یحییٰ بن معین کو خصوصاً اس بات کے لئے مطعون گردانتے ہیں کہ ان لوگوں نے اور خاص کر ابن معین نے |

| | |
|---|---|
| در خلق اللہ زبان خود دراز کردہ و کسے | خلقِ خدا میں زبان درازی سے کام لیا ہے، |
| را دروغ گو و کسے را ملبس وجعلی | اور کسی کو دروغ گو، کسی کو جعل ساز اور کسی کو |
| و کسے را مفتری و بہتانی می گویند وایں | افترا پرداز اور بہتان طراز کہا ہے، اور اس |
| غیبت محرمہ را علم می دانند، و عبادت می | حرام غیبت کو وہ لوگ علم سمجھتے اور عبادت |
| انگارند، چنانچہ بکر بن حماد شاعر مغربی | گمان کرتے ہیں، چنانچہ بکر بن حماد شاعر |
| دریں بابت یحیٰی بن معین را ہجو کردہ، | نے اسی وجہ سے یحیٰی بن معین کی ہجو کی ہے |
| بلکہ علم حدیث را تعریض بطعن نمودہ | بلکہ علمِ حدیث پر بھی تعریض کی ہے، کہتا ہے |

اری الخیر فی الدنیا یقل کثیرہ — وینقص نقصاً والحدیث یزید

[میں دیکھتا ہوں کہ دنیا میں خیر کم ہوتا جارہا ہے اور حدیثیں بڑھتی جارہی ہیں]

إلی ان قال

ولابن معین فی الرجال مقالة — سیسأل عنها والملیک شهید، الخ

[رجال کے باب میں ابن معین کے ایسے اقوال ہیں جن کی بابت خدا کے یہاں اس سے بازپرس ہوگی]

شاہ صاحب اس کے بعد فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| لیکن ایں جاہل وامثال او نہ فہمیدہ اند کہ | [یہ جاہل یہ نہیں جانتے کہ ان |
| ایں طعن وجرح ایشاں رجال را محض برائے | حضرات کی جرحیں محض دین وشریعت |
| صیانت شریعت ودین است الخ اھ۔ | کی حفاظت کے واسطے ہیں] |

اور ابیات بکر بن حماد کے جواب میں عبدالسلام بن یزید بن غیاث الشبلی فرماتے ہیں۔

ولو لم یقم اهل الحدیث بدیننا — فمن کان یروی علمه ویفید

هم ورثوا علم النبوة واحتووا — من الفضل ما عنه الانام رقود

الی آخر ما قال (بستان المحدثین ص۶۶-۶۷ لاہوری) [اگر اہل حدیث اس دین کی خدمت نہ انجام دیتے تو علمِ حدیث کی کون روایت کرتا اور اس کا فائدہ پہنچاتا، یہی لوگ ہیں جو علمِ نبوی کے وارث ہیں اور انھوں نے وہ فضیلت حاصل کی جس سے لوگ محروم رہے]

طاعنین نے جن باتوں کی وجہ سے یحییٰ بن معین کو مطعون کیا ہے وہ اوصاف عام محدثین کے ہیں۔ نیز عبدالسلام بن یزید کے اشعار بتصریح کہہ رہے ہیں کہ اہل الحدیث سے علمائے حدیث ہی مراد ہیں۔ اگر ان تمام حوالوں سے بھی کسی کی تسکین نہ ہو، تو ذیل کے حوالے کو ٹھنڈے دل سے پڑھے، اس میں صاف تصریح ہے کہ اہل حدیث و محدثین مترادف ہیں۔ حافظ ابن حجر نزهة النظر میں فرماتے ہیں:

فإن التصانیف فی اصطلاح اهل الحدیث قد کثرت. [اہل حدیث کی اصطلاح میں بہت سی کتابیں تصنیف ہوئیں]

ملا علی قاری شرح نزهة النظر میں لفظ اہل الحدیث پر پہنچ کر لکھتے ہیں:

وهم المحدثون رضوان الله علیهم اهـ. [اور وہ لوگ محدثین (رضی اللہ عنہم) ہیں]

<u>اہل حدیث کی تعریف خلیفہ منصور کی زبانی</u> ابن عساکر نے بروایت محمد بن سلام جمحی بیان کیا ہے کہ منصور خلیفہ عباسی سے ایک دن پوچھا گیا کہ دنیا کی کوئی ایسی لذت بھی ہے جس کی چاشنی سے تو محروم رہا ہو اور اس کی تمنا ہی رہ گئی ہو؟ منصور نے جواب میں کہا:

بقیت خصلة ان اقعد فی مصطبة وحولی اصحاب الحدیث یقول المستملی من ذکرت رحمک الله. [ایک ہی چیز باقی رہ گئی کہ کسی سائبان کے نیچے اس حالت میں بیٹھ جاؤں کہ مستملی پوچھ رہا ہو کہ تم نے کس کا نام لیا]

منصور کی زبان سے یہ سنتے ہی ندماء اور وزیر زادے ہاتھ میں قلم دان بغل میں رجسٹر لیے پہنچے، منصور نے انھیں دیکھ کر کہا:

لستم بهم انما هم الدنسة ثيابهم المشققة ارجلهم الطويلة شعورهم برد الآفاق و نقلة الحديث اهـ.
(تاریخ الخلفاء ص ۱۸۱)

[تم وہ نہیں ہو جنھیں میں چاہتا ہوں وہ تو وہ ہیں جن کے کپڑے میلے کچیلے جن کے پاؤں قطع مسافات بعیدہ کی وجہ سے زخمی وخستہ جن کے بال بڑھے ہوئے آفاق گرد اور حدیثوں کے نقل کرنے والے ہیں]

اس تاریخی واقعہ میں غور کرنے سے اہل حدیث واصحاب حدیث کے مصادیق بالکل روشنی میں آجاتے ہیں اور ہمارے بیان کیے ہوئے موقع استعمال میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اسی ضمن میں ایک اور واقعہ ذکر کرنا چاہتا ہوں، اس واقعے سے بھی صاحب حدیث واہل حدیث کے معنی پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔ حاکم نے براویت محمد بن سہل بن عسکر بیان کیا ہے، مامون ایک روز اذان کے لیے کھڑا ہوا تھا ہم بھی اس کے سامنے مؤدبانہ کھڑے ہوئے تھے کہ اتنے میں ایک مسافر جس کے ہاتھ میں قلم دان تھا آیا اور مامون کی طرف بڑھ کر عرض کی:

يا امير المؤمنين! صاحب حديث منقطع به.

[اے امیر المؤمنین! لٹا پٹا اہل حدیث ہوں]

مامون نے یہ سن کر کہ یہ صاحب حدیث ہے امتحان کرنا چاہا اور پوچھا کہ فلاں باب میں تمھیں کون کون سی حدیثیں یاد ہیں؟ لیکن جب وہ غریب ایک حدیث بھی نہ پڑھ سکا تو مامون برابر حدثنا هشيم و حدثنا حجاج و حدثنا فلان کہتا رہا یہاں تک کہ باب کی جتنی حدیثیں یاد تھیں سب کو ذکر کر گیا، پھر دوسرے باب میں

سوال کیا، اس میں بھی وہ نہ چل سکا تو پھر مامون نے خود ہی ساری حدیثیں پڑھ دیں، اس کے بعد مامون نے اپنے درباریوں کی طرف دیکھ کر ذرا تیز لہجے میں کہا کہ اب یہاں تک نوبت پہنچ گئی ہے کہ لوگ تین دن طلب حدیث کرتے ہیں پھر کہنے لگتے ہیں: انا من اصحاب الحدیث ، میں اہل حدیث ہوں۔ جاؤ اس کو تین درم دیدو، اھ (تاریخ الخلفاء ص ۲۲۶)

خاکسار نے ان تمام حوالوں سے یہ بات ثابت کر دی کہ جب محدثین لفظ اہل حدیث بولتے ہیں تو اس سے محدثین وعلماء حدیث مراد ہوتے ہیں، پس میں عرض کروں گا کہ مولانا کے حوالوں میں جہاں کہیں لفظ اھل الحدیث اصحاب الحدیث وغیرہما وارد ہیں ان سے بھی محدثین، ورثۂ علم نبوۃ اصحاب جرح وتعدیل مراد ہیں۔ سو اگر آپ بھی اھل الحدیث بھذا المعنی کے مصداق صحیح ہیں اور اسی گروہ کی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں تو (گستاخی معاف) یہ وجود آفتاب پر دلیل قائم کرنے سے کسی طرح کم نہیں۔ ان کا وجود تو مہر نیمروز سے بھی روشن تر ہے۔ علاوہ بریں ان کا وجود ثابت کرنا آپ کے لیے قطعاً مفید نہیں، کیونکہ ایسی جماعت تو مذہب امام ابی حنیفہ کے ماننے والوں میں پائی گئی ہے اور دنیا میں ان کی خدمت علم حدیث کا ڈنکا آج بھی بج رہا ہے، مثلاً امام ابو یوسف، محمد بن الحسن، یحیی بن زکریا بن ابی زائدہ جن کی نسبت یہ کہا گیا ہے:

هو ممن جمع الفقه والحدیث ویعد من حفاظ الحدیث اھ (فوائد بهیه ص ۲۲۴) [وہ ان لوگوں میں ہیں جنھوں نے حدیث وفقہ کو جمع کیا اور ان کا شمار حفاظِ حدیث میں ہوتا ہے]

علی بن معبد جن کی نسبت حاکم نے فرمایا:

هو شیخ من اجلة المحدثین (فوائد ص ۱۳۸) [وہ شیخ ہیں بڑے محدثین میں سے]

طحاوی، زیلعی، ابن الترکمانی، بدرالدین العینی، ملی قاری، ابن الہمام و غیرهم ممن لا یحصی عدیدهم (اس کے لیے ہماری کتاب محدثین حنفیہ کا انتظار کیجئے)۔ اور آپ کو تاریخ لکھنی ہے اس جماعت کی جو آج اپنے کو اھل الحدیث کہہ رہی ہے، جس پر اھل الحدیث بہذا المعنی کا اطلاق درست نہیں، اور اس کا مفہوم اس پر کسی طرح صادق نہیں، لہذا ان حوالوں کا پیش کرنا آپ کے لیے محض بے سود ہے۔

ثانی:- کبھی اھل الحدیث کا اطلاق اہل الرائے کے مقابل میں ہوتا ہے۔

قال ابن خلدون المغربی المؤرخ:

ثم عظمت امصار الاسلام وذهبت الامية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه واصبح صناعة وعلماً، فبدّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء وانقسم الفقه فيهم على طريقتين : طريقة اهل الرأي والقياس، وهم اهل العراق. وطريقة اهل الحديث وهم اهل الحجاز ، وكان الحديث قليلاً في اهل العراق لما قدمناه(۱)

[پھر اسلامی شہروں کو عظمت حاصل ہوئی اور قرآن کی ممارست کی وجہ سے عربوں کے اندر سے امیت ختم ہوئی اور استنباط پر قدرت حاصل ہوئی اور فقہ کو کمال حاصل ہوا اور وہ ایک علم بن گیا، تو قراء کا نام بدل کر علماء اور فقہاء رکھ دیا گیا، اور فقہ دو طریقوں میں تقسیم ہوگیا: اہل رائے وقیاس یعنی اہل عراق کا طریقہ، اور اہل حدیث یعنی اہل حجاز کا طریقہ۔ اور عراقیوں میں حدیثیں کم تھیں جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں، انھوں نے قیاس زیادہ کیا اور اس میں مہارت پیدا کی اسی وجہ سے ان کو اہل

(۱) لم يكن الحديث قليلاً فيهم بل لم يكونوا يروونه على طريقة المحدثين ولم يكثروا من الرواية مخافة ان ينسبوا اليه ما لم يقل به ومثاله ما حكي عن ابي بكر انه لم يكن يكثر الرواية بهذا. [حدیثیں ان میں کم نہیں تھیں بلکہ وہ لوگ محدثین کے طرز پر=

فاستكثروا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل اهل الرأى. ومقدم جماعتهم الذى استقر المذهب فيه وفى اصحابه ابو حنيفة، وامام اهل الحجاز مالك بن انس والشافعي من بعده. ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به، وهم الظاهرية وجعلوا المدارك كلها منحصرة فى النصوص والإجماع وردوا القياس الجلى والعلة المنصوصة الى النص لأن النص على العلة نص على الحكم فى جميع محالها، وكان إمام هذا المذهب داود بن علي، وابنه واصحابهما وكانت هذه المذاهب الثلثة هى مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة

رائے کہا جاتا ہے اور ان کے امام جن کی ذات سے اس طریقہ کو استقرار حاصل ہوا امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد ہیں۔ اور اہل حجاز کے پیشوا امام مالک اور ان کے بعد امام شافعی ہوئے، پھر علماء کے ایک گروہ نے قیاس کا انکار کیا اور اس پر عمل کو باطل قرار دیا، وہ ظاہری ہیں۔ انھوں نے تمام علوم کو نصوص اور اجماع میں منحصر قرار دیا اور قیاس جلی اور منصوص علت کو نص کی طرف لونایا اس لیے کہ علت پر نص ہونا حکم پر نص ہوتا ہے تمام مقامات کے اندر، اس مذہب کے امام داؤد بن علی اور ان کے لڑکے اور ان دونوں کے تلامذہ تھے، اور یہ تینوں مذاہب امت میں پھیلے ہوئے جمہور کے مذاہب تھے، (پھر اس کے کچھ بعد فرماتے ہیں) ائمہ اہل ظاہر کے اٹھ جانے اور اس کے بانی پر جمہور کے ردوانکار کی وجہ سے اب ظاہریوں کا مذہب ناپید ہوگیا، اور

= حدیثیں روایت نہیں کرتے تھے، اور انھوں نے روایت اس خوف سے زیادہ نہیں کی کہ کہیں آپ ﷺ کی طرف کوئی ایسی بات نہ منسوب کر دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو اور اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اسی وجہ سے روایت زیادہ نہیں کی۔

٥١۔ ثم قال بعد هذا: ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحله ولم يبق إلا في الكتب المجلدة وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم فلايحلو بطائل ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكار هم عليه، وربما عد بهذه النحلة من أهل البدع بنقله العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين. وقد فعل ذلك ابن حزم في الأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث، وصار إلى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم، وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين، فنقم الناس ذلك عليه وأوسعوا مذهبه استهجاناً

کتابوں کے علاوہ کہیں اور اس کا وجود نہیں رہ گیا، اور بعض اوقات بہت سے طلبگاران علم- جو زبردستی ان کے مذہب کو اختیار کرتے ہیں- ان کی کتابوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان کتابوں سے ان کا فقہ اور ان کا مذہب حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر اس سے ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اور اس کا انجام جمہور کی مخالفت اور ان کی عیب گیری ہوتا ہے، اور بسا اوقات اساتذہ کی رہنمائی کے بغیر ان کتابوں کی خوشہ چینی کی وجہ سے وہ اہل بدعت میں شمار ہونے لگتا ہے، چنانچہ اندلس میں ابن حزم نے حفظ حدیث میں بلندیٔ رتبہ کے باوجود یہی کیا، اور مذہب ظاہر کو اختیار کیا اور ان کے اقوال میں اپنے خودساختہ اجتہاد کی وجہ سے مہارت حاصل کی، ان کے امام داؤد کی مخالفت کی اور بہت سے ائمہ کے ساتھ تعرض کیا، لوگوں نے ان کی اس حرکت کو ناپسند کیا، اور ان کے مذہب کی نکتہ چینی وانکار میں وسعت سے کام لیا، اور ان کی کتابوں کو متروک اور نظر انداز کیا،

وإنكاراً وتلقوا كتبه بالإغفال والترك حتى إنه ليحظر بيعها بالأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان ولم يبق إلا مذهب أهل الرأى من اهل العراق وأهل الحديث من أهل الحجاز اهـ.

یہاں تک کہ بازاروں میں ان کتابوں کی خرید وفروخت پر پابندی ہوگئی اور کبھی کبھی تو پارہ پارہ کردی گئیں، اور اہل عراق کے اہل رائے اور اہل حجاز کے اہلحدیث کے مذہب کے علاوہ اور کوئی مذہب باقی نہ رہا]

خاکسار کا منشا اس سے یہ ہے کہ ابن خلدون نے بالتوضیح بیان کردیا کہ فقہ کے دو ہی طریقے تھے: ۱-طریقہ اہل حدیث جو اھل حجاز میں رائج تھا اور اس کے امام مالک شافعی تھے، ۲-طریقہ اھل رائے جو اھل عراق میں مروج تھا اور اس کے امام ابوحنیفہ تھے۔ ابن خلدون کے بیان سے صراحۃً ثابت ہوگیا کہ اس لفظ کا استعمال بمقابلہ اھل الرای ہوتا ہے فثبت ما اردنا اثباته۔ پس میری گزارش یہ ہے کہ اگر آپ ان حوالوں میں اھل حدیث کے یہی معنی مراد لیتے ہیں تو بھی آپ کے دعوی ودلیل میں کوئی تطابق نہیں، کیونکہ اھل الحدیث بایں معنی کے مصادیق امام مالک وامام شافعی واحمد بن حنبل اور ان حضرات کے اتباع ہیں، اور ان ائمہ کرام کے اتباع خود مقلد اور ان کے نزدیک اجماع وقیاس حجت ہیں۔ اور آپ کو تاریخ لکھنی ہے ان اھل حدیث کی جو نہ مقلد ہیں اور نہ اجماع وقیاس ان کے یہاں حجت شرعی فاین التوافق۔ اجماع وقیاس کی عدم قابلیت احتجاج کے متعلق خود نواب آنجہانی ہی نغمہ سنج ہیں۔

قیاس ما وشما در مراتب احکام    کسش قبول نسازد بجز ظلوم وجہول
وجود ہیئت اجماع خود بسے مشکل    ہیچ چیز نیرزد بہ پیش اھل نقول
قیاس فاسد واجماع بے اثر آمد    بجز دو نوع نخستیں نہ باشد اصل اصول

(دلیل الطالب ص)

[ احکام میں ہمارا اور آپ کا قیاس بجز ظلوم وجہول کے اور کوئی قبول نہیں کرے گا، اجماع کی شکل کا وجود خود بہت مشکل ہے کہ اہل نقل کے نزدیک وہ کوئی قیمت نہیں رکھتا، قیاس فاسد ہے اور اجماع بے اثر اور اگلی دونوں قسموں کے علاوہ کوئی چیز اصل اصول نہیں ہے ]

نیز بتصریح ابن خلدون یہ ثابت ہوگیا کہ ابن حزم کے بعد مذہب اہل ظاہر بھی مندرس ہوگیا اور بجز دو مذہب اہل رائے واھل حدیث کے کوئی تیسرا بسیط ارض پر باقی نہ رہا۔ آپ کی اور نیز دوسرے سوانح نویس مؤرخین کی تصریحیں شاہد ہیں کہ ابن حزم اندلسی کا سن وفات ۴۵۶ھ ہے، لہذا اس وقت سے دسویں صدی تک جو ابن خلدون کا عہد ہے ان دونوں مذہبوں کا مقابل ومقاوم کوئی تیسرا کھڑا نہ ہوا (ابن خلدون کا یہ فقرہ قابل غور ہے ولـم يبق إلا مـذهب أهل الرأى الخ ) نظر بریں کسی کا یہ دعویٰ بالکل بجا ہے اور مؤرخین کی تصریحات اس کی موید ومشید ہیں کہ اس جدید فرقۂ اہلحدیث کا حدوث ۱۸۹۱ء ہی میں ہوا ہے۔

خلاصہ بحث | اہلحدیث (۱) بقول مصنف وہ ہیں: ''جو نصوص قرآن وحدیث کی پابندی کریں اور ان کے ماسوا کو غیر لازم جانیں'' (اہلحدیث محررہ ۱۵ر اپریل ۲۱ء)۔

اور مصنفات سابقہ میں اہلحدیث کا اطلاق صرف دو معنوں پر ہوتا ہے: علماء حدیث یا مقابل اھل رای، ان دو کے علاوہ کوئی تیسرے معنی اصلاً نہیں۔ اول معنی کے مصادیق کا وجود کالشمس علی رابعۃ النہار ہے، محتاج اقامۂ دلیل نہیں اور نہ اس کا

---

(۱) مولوی ثناء اللہ امرتسری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلحدیث طریق عمل کا نام ہے (اہلحدیث فروری ۲۲ء) کمترین کہتا ہے کہ میری تحریر میں بھی اہلحدیث کے معنی طریق عمل ہی کا نام ہے، مگر وہ طریق عمل ان اہلحدیث کے طریق عمل سے بالکل جداگانہ ہے کما مضی لہذا ان کا اثبات وجود آپ کے لیے مفید نہیں ۱۲ ابوالمآثر۔

اطلاق کسی خاص جماعت و مذہب پر مقصور۔ اور آپ کے جماعت کے بعض افراد پر بمشکل صادق ہے (ملاحظہ ہو مسک الختام)۔ اور اہل الحدیث بالمعنی الثانی کا وجود عہد امام دارالہجرۃ سے لے کر اب تک ہے، لیکن ان کا اثبات وجود نہ آپ کا مطمح نظر نہ مفید بلکہ مضر ہے۔ کیونکہ اس کے مصادیق متلدین، اجماع وقیاس کی حجیت کے قائل ایک خاص مجتہد کے اقوال پر جمود کے ساتھ کاربند اور اس کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں۔ اس فرقۂ اھل الحدیث کی طرح مطلق العنان اور آزاد وہ نہیں ہیں فاین ھذا من ذاک۔ اس لیے نہایت ادب کے ساتھ گزارش ہے کہ مصنف ممدوح اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی جستجو فرمائیں، نہایت بہتر تو یہ ہوتا کہ کوئی تاریخی شہادت جو اصول تاریخ کے مطابق قابل قبول ہو پیش کی جاتی، جیسا کہ آپ کے دعویٰ کی نفی میں نہایت مستند و معتمد علیہ مؤرخ کی شہادت ہم پیش کر رہے ہیں: ولم یبق إلا مذھب أھل الرأی من أھل العراق وأھل الحدیث من أھل الحجاز اھ۔ یا یہ کہا جائے کہ اہل حدیث کے کسی تیسرے معنی کا پتہ دیا جائے جس کے مصادیق صرف اسی فرقہ کے افراد ہو سکیں وبس، ورنہ یہ ساری نقول بیکار اور مصنف ممدوح کی جانفشانی غیر مثمر اور یہ محنت شاقہ رائگاں ثابت ہوگی، جس کی وجہ سے نہ صرف مولانا اور ان کے ہم خیالوں کو صدمہ پہنچے گا، بلکہ ہمیں سخت افسوس ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں ہم اتنی اور بھی گزارش کریں گے کہ مصنف ممدوح ہماری اس مختصر مگر جامع تحریر کو بنظر غور وتعمق مطالعہ فرمائیں اور صدق طویت اور انصاف سے دیکھیں پھر ہاتھ میں قلم لیں، یا ہماری صداقت بیان وصدق لہجہ کی داد دیں۔ ہمیں اتنی بھی گزارش کرنے کی ضرورت نہ تھی، اگر کاش وہ واگزاریاں جو آپ کی تاریخ میں ابن تیمیہ وغیرہ کو اہل حدیث ثابت کرنے کی بابت نظر سے گزری ہیں نہ ہوتیں۔

ابن تیمیہ و ابن قیم و شیخ جیلانی حنبلی المذہب تھے | باوجودیکہ خود مولانا کے استاذ

الاستاذ نواب قنوجی مرحوم حضرت شیخ جیلانی وشیخ الاسلام ابن تیمیہ وحافظ ابن القیم کو حنبلی المذہب لکھتے ہیں قال النواب:

شیخ عبدالحق دہلوی دراشعۃ اللمعات گفتہ از اقویٰ حجج واکمل براہین وعلو مقام ورفعت مکان وقوت مذہب واجتہاد ایں امام اجل واکرم آنست کہ شیخ شیوخ وقدوۂ اولیاء وقطب اقطاب وفرد اجناب وغوث اعظم شیخ محی الدین عبدالقادر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ حامل مذہب وتابع اقوال اوست ودر بہجۃ الاسرار نوشتہ: کان یفتی علی مذهب الشافعی واحمد بن حنبل ومشہور مقرر آنست کہ ایشاں حنبلی مذہب اند وذکر ایشاں در حنابلہ واقع ست انتہی، گویم وہم چنیں بودن شیخ الاسلام احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیہ حرانی وحافظ محمد بن ابی بکر ابن القیم جوزی رضی اللہ عنہم (۱) از اتباع وجملۂ علوم

شیخ عبدالحق دہلوی نے اشعۃ اللمعات میں فرمایا ہے کہ اس بزرگ وبرتر امام کے علو رتبہ اور بلندیٔ مقام اور مذہب واجتہاد میں قوت کی مضبوط دلیل یہ ہے کہ شیخ الشیوخ قدوۃ الاولیاء قطب الاقطاب یگانۂ روزگار غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ عنہ ان کے مذہب پیرو اور ان کے اقوال کے تابع تھے۔ بہجۃ الاسرار میں لکھا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے مذہب پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور یہ بات مشہور اور تسلیم شدہ ہے کہ یہ حضرات حنبلی تھے اور ان کا ذکر حنابلہ کے زمرہ میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں (نواب صاحب) کہ اسی طرح شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کا بھی امام احمد کے مذہب کا پابند اور ان کے علوم

(۱) علامہ شامی نے بھی ابن القیم کو حنبلی لکھا ہے حیث قال وفی کتاب الروح للحافظ ابی عبد اللہ الدمشقی الحنبلی المشهور بابن قیم الجوزیة ۱۲ ردالمحتار ۱/۶۳۱ ابوالمآثر، اور علامہ سیوطی نے بھی حنبلی ہی کہا ہے لکھتے ہیں محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سوید بن حریز الزرعی الشمس بن قیم الجوزیة الحنبلی العلامة اھ بغیۃ الوعاۃ ج ۱ ص ۲۵، ۱۲

وے اول دلیل است بر ترجیح مذہب وے بر دیگر مذاہب اھ (مسک الختام ۱/۱۴۱)

[کا حامل ہونا ان کے مذہب کے دوسرے مذاہب پر راجح ہونے کی زبردست دلیل ہے]

اور حضرت استاذ الہند حکیم الامت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو حنبلی المذہب لکھتے ہیں:

محرر مذهب الحنابلة فروعه واصوله (مکتوبات حضرت شاہ صاحب ص ۲۷)

[مذہب حنابلہ کے اصول وفروع کے محرر تھے]

نیز خاتمۃ الحفاظ حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی ان کو حنبلی ہی لکھا ہے۔ مولانا عبدالحی صاحب تعلیقات سنیہ میں درر کامنہ سے نقل فرماتے ہیں:

هو ابو العباس تقی الدین احمد بن شهاب الدین عبدالحلیم بن مجد الدین عبدالسلام بن عبیدالله بن عبدالله بن ابی القاسم بن تیمیة الحرانی ثم الدمشقی الحنبلی صاحب منهاج السنة الخ اه (التعلیقات السنیة علی الفوائد البهیة مصری ص ۴۴)

[وہ ابوالعباس تقی الدین احمد بن شہاب الدین عبدالحلیم بن مجد الدین عبدالسلام بن عبیداللہ بن عبداللہ بن ابی القاسم بن تیمیہ حرانی دمشقی حنبلی منہاج السنۃ کے مصنف ہیں الخ]

الحمدللہ کہ اس عنوان پر مجھے جو کچھ گفتگو کرنی تھی کر چکا۔ اب دوسرے عنوان پر بحث کرنے سے پہلے نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل الرائی کے معنی کی توضیح اور بعض سلف کے اس لقب سے ملقب ہونے کی وجہ بیان کر دی جائے۔ اس بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا قول نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں:

ومنها أني وجدت بعضهم یزعم

[از انجملہ یہ کہ بعض حضرات یہ گمان

أن هنالك فرقتين لا ثالث لهما:
أهل الظاهر وأهل الرأى، وإن
كل من قاس واستنبط فهو من
أهل الرأى، كلا والله بل ليس
المراد بالرأى نفس الفهم
والعقل فإن ذلك لا ينفك من
أحد من العلماء، ولا الرأى الذى
لا يعتمد على سنة اصلاً، فإنه لا
ينتحله مسلم البتة، ولا القدرة
على الاستنباط والقياس، فإن
احمد واسحاق بل الشافعي ايضاً
ليسوا من اهل الرأى بالاتفاق،
وهم يستنبطون ويقيسون؛ بل
المراد من اهل الراى قوم
توجهوا بعد المسائل المجمع
عليها بين المسلمين أو بين
جمهورهم إلى التخريج على
اصل رجل من المتقدمين،فكان
اكثر أمرهم حمل النظير على
النظير والرد الى اصل من
الاصول دون تتبع الاحاديث

کرتے ہیں کہ دو ہی گروہ ہیں، ایک اہل
ظاہر دوسرے اصحاب رائے، اور ان کا
یہ گمان ہے کہ جو قیاس اور استنباط کرتا
ہے وہ اہل رائے کے گروہ سے ہے، مگر
ایسا ہرگز نہیں ہے، رائے سے مراد نفس
عقل وفہم نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے
کوئی بھی عالم خالی نہیں ہوتا، اور نہ ہی وہ
رائے ہے جس کا حدیث پر بالکل ہی
اعتماد نہ ہو، کیونکہ کوئی مسلمان ایسا قطعاً
نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس سے مراد
استنباط وقیاس پر قدرت ہے، اس لیے
کہ امام شافعی وامام احمد وامام اسحٰق بھی
بالاتفاق اہل رائے سے نہیں تھے،
حالانکہ یہ لوگ قیاس بھی کرتے تھے اور
مسائل کا استنباط بھی؛ بلکہ اہل رائے سے
مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں یا جمہور
کے درمیان اجماعی مسائل کے بعد
متقدمین میں سے کسی خاص شخص کے
اصول پر مسائل کی تخریج کی طرف متوجہ
ہوئے، پس ان کا زیادہ کام یہ
تھا کہ احادیث کے تتبع کے بغیر کسی شے کو

والآثار. والظاهري من لا يقول بالقياس ولا بآثار الصحابة والتابعين كداود وابن حزم وبينهما المحققون من أهل السنة كأحمد وإسحاق اھ (انصاف ص ۲۴ و حجۃ اللہ البالغۃ) (۱)

اس کے مثل پر محمول کیا کرتے تھے، اور کسی ایک اصول کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ اور ظاہری وہ جو نہ قیاس کا قائل ہے نہ صحابہ وتابعین کے آثار کا، جیسے داؤد اور ابن حزم، اور ان دونوں گروہوں کے درمیان محققین اہلحدیث ہیں جیسے امام احمد اور امام اسحٰق]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے اس خیال کی صاف تردید نکلتی ہے جو عام طور پر حنفیہ پر اھل الرای کا اطلاق دیکھ کر دلوں میں پیدا ہو جاتا ہے اور جس کا اظہار بار بار غیر مقلدین اپنی تحریروں میں کرتے ہیں۔ اس سے ان کا مقصود محض تنقیص شان امام ہمام وفریب دہی عوام ہوتا ہے، مگر استاذ اساتذۃ الہند کی تحریر سے آپ نے معلوم کرلیا ہوگا کہ ان کا خیال محض باطل ہے اور حنفیہ کو اھل الرای کہنے کی یہ وجہ ہرگز نہیں کہ وہ رائے محض سے مسائل کا اختراع کرتے تھے۔ بلکہ ان کو اہل الرائے کہنے کی یہ وجہ ہے کہ مسائل مجمع علیہا کے بعد بجائے اس کے کہ آثار واحادیث کا تتبع کیا جائے، انھوں نے متقدمین میں سے کسی کے قواعد واصول پر جو خود احادیث سے مستخرج ہوتے ہیں، تخریج کی طرف توجہ کی۔ بس محض تخریج کی وجہ سے انھیں اہل الرائے کہنے لگے۔ الغرض اہل الرائے میں رائے سے مراد تخریج ہے، نہ وہ رائے جو کتاب وسنت کے معارض ہو یا کتاب وسنت سے موید نہ ہو۔ کیونکہ ایسی رائے کو دین سمجھنے والا تو کوئی ادنی مسلمان بھی نہ ہوگا چہ جائیکہ یہ ائمہ۔ اور وہ رائے یعنی تخریج معیوب نہیں، بلکہ اس کا ترک اور اس کو نظر انداز کرنا معیوب ہے، قال الشاہ ولی اللہ المحدث

---

(۱) یہ عبارت حجۃ اللہ البالغۃ (۱/۱۶۱) کی ہے، انصاف کے الفاظ میں معمولی سا فرق ہے (مرتب)

الدهلوی:

واعلم أن التخريج على كلام الفقهاء وتتبع لفظ الحديث لكل منهما اصل اصيل فى الدين ولم يزل المحققون من العلماء فى كل عصر ياخذون بهما فمنهم من يقل من ذا ويكثر من ذلک ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذاک فلا ينبغى أن يهمل أمر واحد منهما بالمرة كما يفعله عامة الفريقين، وإنما الحق البحت أن يطابق أحدهما بالآخر وأن يجبر خلل كل بالآخر وذلک قول الحسن البصری سنتكم والله الذی لا إله إلا هو بينهما وبين الغالی والجافی اھ (انصاف ص ۳۹)

[معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کے کلام پر تخریج اور حدیث کے الفاظ کا تتبع، دین کے اندر ان دونوں میں سے ہر ایک کی اصل اصیل ہے، اور محققین اہل علم ہر دور میں ان دونوں کو اختیار کرتے رہے ہیں، کچھ حضرات ایسے تھے کہ تخریج کم کرتے تھے تتبع زیادہ کرتے تھے، اور کچھ دوسرے ایسے حضرات تھے جو تخریج زیادہ کرتے تھے تتبع کم؛ لہذا یہ مناسب نہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی امر پوری طرح چھوڑ دیا جائے جیسا کہ دونوں گروہ کے اکثر حضرات کیا کرتے ہیں، اور حق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ تطبیق دی جائے اور ایک کا خلل دوسرے سے پورا کیا جائے، اور یہی حضرت حسن بصری کا قول ہے کہ خدائے واحد کی قسم تمہاری سنت ان دونوں کے درمیان ہے، غلو اور جفا کرنے والے کے درمیان]

شاہ صاحب نے تصریح فرمادی کہ تخریج بر کلام فقہاء اور تتبع لفظ اہل حدیث دونوں کے لیے اصل اصیل دین میں موجود ہے الی غیر ذلک۔

ناظرین! بہت ممکن تھا کہ تاریخ اہل حدیث کے دیکھنے والے حنفیہ کے

متعلق اہل الرای کا لفظ دیکھ کر غلطی میں مبتلا ہوتے۔ اس لیے میں نے اہل الرائے کے معنی کی توضیح ضروری سمجھی۔ اب اس کے بعد تاریخ اہل حدیث کے ایک دوسرے عنوان پر میں گفتگو کرتا ہوں، مصنف نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے ''اہلحدیث کا طرز استدلال وطریق اجتہاد'' اس عنوان کے نیچے آپ نے نورالانوار صفحہ ۱۵ صفحہ ۱۶ کی عبارت نقل کی ہے، پھر لکھتے ہیں کہ امام شافعی اور دیگر محدثین حدیث مسیٔ کے نقشہ کو زیرِ نظر اور آپ کے لم تصل کہنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ان امور کی رعایت جنہیں وہ ترک کرتا تھا فرض نہ ہوتی تو بار بار اعادہ کا حکم نہ دیا جاتا الخ، اس کے بعد لکھتے ہیں: لیکن حضرات احناف اس حدیث کو مع اس کی جملہ خصوصیات کے خاطر میں نہ لاکر اپنے قاعدہ الخاص لا یحتمل البیان سے ایک تل برابر بھی نہ ہٹ سکے الخ (اہلحدیث ۲۱ جمادی الاولی ۴۰ھ)

اَقول: اولاً:- آپ کے عنوان میں اہلحدیث سے مراد یقیناً وہ جماعت ہے جس کی آپ تاریخ لکھ رہے ہیں اور مثال میں محدثین کا نام لے رہے ہیں یہ کیا غتر بود! اور محدثین میں سے بھی امام شافعی کو پیش کرتے ہیں جو اجماع وقیاس کو حجت مانتے ہیں، آپ کو اپنے کسی ہم مذہب کا نام لینا چاہیے۔ مولانا ذرا ہوش کیجئے!

ثانیاً:-

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

توبہ! توبہ!! یہ کس قدر ناانصافی ہے کہ مقابلہ میں ایک طرف تو امام مذہب کو کھڑا کرتے ہیں اور دوسری طرف ایک ادنی مقلد کو۔ صاحب نورالانوار اور امام شافعی میں مقابلہ! سبحان اللہ! اگر آپ کو دونوں مذہبوں کے طرز استدلال کا تقابل ہی منظور تھا تو امام شافعی کے مقابلہ میں امام محمد یا ابو یوسف قاضی کو پیش کرنا چاہیے تھا۔

ثالثاً:- آپ اپنی تصنیف کی ہر منزل میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی

تصنیفات کو راہبر بناتے ہیں اور شاید کسی وقت آپ کے سامنے سے نہیں ہٹتیں، مگر پھر بھی آپ اس اصولی غلطی میں مبتلا ہیں جس کی شاہ صاحب کو سخت شکایت ہے، شاید آپ اس سے بے خبر نہیں ہیں مگر جوش تعصب میں جو جو آپ سے ناشدنی حرکات صادر ہوں بعید نہیں۔ استاذ الہند فرماتے ہیں کہ: ''ابوحنیفہ وشافعی کی بنائے خلاف ہرگز وہ اصول نہیں جو کتاب بزدوی میں مذکور ہیں، بلکہ میرے نزدیک الخاص لا یحتمل البیان وغیرہ من الاصول المذکورة کو جزم کے ساتھ ابوحنیفہ یا صاحبین سے روایت کرنا جائز نہیں''۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت یہ ہے:

| | |
|---|---|
| واعلم أنی وجدت أکثرهم یزعمون أن بناء الخلاف بین ابی حنیفة والشافعی علی هذه الاصول المذکورة فی کتاب البزدوی ونحوه، وإنما الحق أن أکثرها اصول مخرجة علی قولهم، وعندی أن المسألة القائلة بأن الخاص لا یبین ولا یلحقه البیان، وان الزیادة نسخ، وان العام قطعی کالخاص ، وان لا ترجیح بکثرة الرواة، وانه لایجب العمل بحدیث غیر الفقیه اذا انسد باب الرأی ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف | [جان لو کہ میں نے ان میں سے بیشتر لوگوں کو یہ گمان کرتے ہوئے پایا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان بنائے اختلاف بزدوی وغیرہ میں مذکور اصول ہیں، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ یہ بیشتر اصول ان کے اقوال کی بنا پر بنائے گئے ہیں، اور میرے نزدیک یہ مسئلہ کہ خاص بیان کو قبول نہیں کرتا، اور یہ کہ زیادتی نسخ ہوتی ہے، اور یہ کہ عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، اور یہ کہ راویوں کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی، اور یہ کہ جب رائے کا دروازہ بند ہو جائے تو غیر فقیہ کی حدیث پر عمل واجب نہیں ہوتا، اور یہ کہ شرط و وصف کے مفہوم کا بالکل |

| | |
|---|---|
| اصلاً، وان موجب الأمر هو الوجوب البتة وامثال ذلك اصول مخرجة على كلام الائمة ، وإنما لا تصح بها رواية عن ابی حنيفة وصاحبيه، وان ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين فی استنباطهم كما يفعله البزدوی وغيره أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليها اھ (انصاف ص ۶۱) | اعتبار نہیں ہے، اور یہ کہ امر وجوب کو چاہتا ہے اور اس طرح کے قواعد ائمہ کے کلام کی بنا پر وضع کیے گئے اصول ہیں، اور امام ابوحنیفہ وصاحبین سے ان کو روایت کرنا درست نہیں ہوگا، اور ان پر جمے رہنا اور متقدمین کے طریق استنباط کی وجہ سے ان پر وارد ہونے والے اشکال کے جواب میں تکلف سے کام لینا جیسا کہ بزدوی وغیرہ کرتے ہیں، ان کے خلاف پر محافظت ان کے اشکال کے جواب سے زیادہ حقدار نہیں ہے] |

شاہ صاحب کی اس تحریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متقدمین کا طریق استنباط کوئی اور تھا کہ اس طریق سے استنباط کرنے کی وجہ سے ان اصول مذکورہ پر اعتراض ہوتا ہے اور متاخرین جواب میں تکلف سے کام لیتے ہیں، لہذا جب تک اس طریق استنباط سے مقابلہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اہلحدیث کے طرز استدلال کی خوبی وبہتری حنفیہ کے مقابل میں ثابت نہیں ہوسکتی۔ اگر آپ ائمہ حنفیہ کا طرز استنباط معلوم کرنا چاہتے ہیں تو موطأ امام محمد، کتاب الآثار، شرح معانی الآثار للطحاوی وغیرہ مطالعہ فرمائیں، میں اس وقت موطأ سے ایک نمونہ پیش کرتا ہوں:

| | |
|---|---|
| أخبرنا مالک حدثنا الزهری عن ابی ادريس الخولانی عن ابی | حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو وضو |

هريرة ان رسول الله ﷺ قال: من توضا فليستنثر ومن استجمر فليوتر، قال محمد: وبه نأخذ ينبغي للمتوضي ان يتمضمض ويستنثر وينبغي له ايضاً ان يستجمر، والاستجمار الاستنجاء وهو قول ابي حنيفة اھ (موطأ ص ۴۷-۴۸)

[ جو وضو کرے وہ ناک میں پانی ڈالے، اور جو استنجا کرے وہ طاق بار کرے۔ محمد کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کہ وضو کرنے والے کو چاہئے کہ کلی کرے اور ناک صاف کرے اور اس کو یہ بھی چاہئے کہ استنجا کرے، استجمار استنجاء کو کہتے ہیں، اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے ]

دیکھئے کیسا صاف اور سہل استنباط ہے۔

(نوٹ) مولوی ابراہیم کے بیان سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اہلحدیث تھے، مگر مولوی ثناء اللہ کی اُس تحریر سے جو اس عنوان کے اوپر درج ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اہلحدیث نہ تھے، لکھتے ہیں: ”علم اصول پڑھنے والے جانتے ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ کے بعض طرق استدلال میں اختلاف ہے، اسی طرح محدثین کا طریق استدلال بھی الگ تھا“ من چہ گویم وطنبورۂ من چہ گوید۔ هذا آخر ما أردت إيراده في هذه الرسالة والحمد لله الذي وفقني لإتمامها في أجمل صورة وأحسن حالة وصلى الله تعالى على سيدنا محمد خاتم فص الرسالة وعلى آله وصحبه المتأسين بما فعله وقاله۔

(ابو المآثر) الشهير به حبيب الرحمٰن الانصاری

# تقلید اور غیر مقلدیت

حضرات! تقلید اور مذاہب سلف کا تقید ہی ہے جس کی بدولت دین و مذہب مبطلین کی تحریفات سے آج تک محفوظ ہے، یہ اگر نہ ہو تو مذہب بازیچۂ اطفال بن جائے، آج جس قدر جہل مرکب کا شیوع ہے ظاہر ہے، کون نہیں جانتا کہ آج مشکوٰۃ کا ترجمہ کر لینے والا اپنے کو مجتہدِ وقت سمجھتا ہے، ہر حرف شناس اپنے کو علامہ خیال کرتا ہے اور ہر خرناشخص اپنے کو عیسی قرار دیتا ہے۔ ایسی حالت میں ہر مولوی یا عالم کو اجتہاد کا حق دیدیا جائے اور تقلیدِ ائمہ واتباعِ سلف کی پابندی اٹھالی جائے تو ان کے مجتہدات دین و مذہب کے مسائل و فتاوی ہوں گے یا جہل وغوایت کے کرشمے؟

# تقلید ورغیر مقلدیت

## (ایک اہم بحث)

مئو آئمہ الہ آباد میں اپریل ۱۹۴۳ء میں غیر مقلدوں نے آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس منعقد کی، اس کے جواب میں مئو آئمہ ہی میں ۱۵-۱۶-۱۷/اکتوبر ۱۹۴۳ء کو احناف کانفرنس ہوئی، اس کے بعد دوسری احناف کانفرنس کا انعقاد پنجاب کے شہر امرتسر میں ہونا طے پایا، لیکن غالباً حالات نے اجازت نہ دی اور یہ کانفرنس نہ ہوسکی۔ امرتسر میں ہونے والی کانفرنس کی صدارت حضرت محدث کبیرؒ کو کرنی تھی، اور اس کے لئے آپ نے خطبۂ صدارت بھی قلمبند فرمالیا تھا، بعد میں یہ خطبۂ صدارت مسودہ کی شکل میں ملا تو اس کو المآثر جلد نمبر ۶ شمارہ نمبر ۲ (ربیع الآخر- جمادی الاولی- جمادی الآخرہ ۱۴۱۸ھ) میں شائع کیا گیا۔ موضوع کی مناسبت سے اسے اب اس مجموعہ میں شامل کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلامضل له ومن يضلله فلا هادي له ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً كثيراً، أما بعد!

علمائے شریعت، مشائخ طریقت، زعمائے امت اور برادران ملت! آل

انڈیا احناف کانفرنس کا یہ دوسرا اجلاس ہے، جس کی صدارت کی کرسی پر بزرگوں کی نوازش اور دوستوں کی عنایت نے اس ظلوم وجہول انسان کو لاکر بٹھا دیا ہے، جو نہ فکر و نظر کی مملکت کا تاجدار ہے نہ سعی وعمل کے میدان کا شہسوار، بلکہ حق یہ ہے کہ وہ علمی امتیازات سے قطعاً بے بہرہ اور عملی کمالات سے یکسر تہی دامن ہے۔ اس لحاظ سے اس انتخاب کی کوئی داد نہیں دی جاسکتی، بالخصوص جبکہ ہندوستان کے طول وعرض میں بہت سی ایسی ہستیاں موجود ہیں جو اپنے علمی تفوق میں فرد اور عملی محاسن کے لحاظ سے یگانۂ روزگار ہیں، جو بجا طور پر اس کرسی کی زینت اور اس منصب کی حامل بننے کا حق رکھتی ہیں۔ لیکن اس میں انتخاب کرنے والے بزرگوں اور دوستوں کا کوئی قصور نہیں ہے، میں جانتا ہوں کہ انھوں نے اس امر عظیم کو اس کے حقداروں اور اس منصب جلیل کو اصحاب اہلیت کے سپرد کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا، لیکن ہر ایک نے کوئی نہ کوئی عذر پیش کر کے اپنے کو ذمہ داریوں سے بچالیا۔ اصحاب اہلیت وصلاحیت کے انکار نے اس کام کی راہ میں ایک زبردست مشکل حائل کر دی تو ان بزرگوں اور دوستوں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ کسی مبتدی ہی کی مربیانہ سرپرستی اور دوستانہ مساعدت کر کے کام نکالا جائے، اور اس طرح اس مبتدی کی حوصلہ افزائی کے علاوہ اس میں بھی کام کرنے کی صلاحیت پیدا کی جائے، غالباً اسی مصلحت کے پیش نظر اس بے بضاعت کو صدارت کی اہم ذمہ داریوں کے قبول کرنے کی دعوت دی گئی، اوّل اوّل تو میں نے صاف انکار کیا اور بڑی معذرت کی لیکن افسوس ہے کہ انکے اعذار سن لئے گئے اور جب اس حقیر کی باری آئی تو اس کی کوئی معذرت درخور قبول نہ ہوئی، اور خواہی نخواہی اس بارگراں کے اٹھانے پر اس کو مجبور کیا گیا، لاجرم علم وعمل والے اقویاء کے انکار واباء کے بعد میں نے وہی کیا جو ازل سے ظلوم وجہول انسان کرتا آیا ہے۔ وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا۔

آسماں بار امانت نتوانست کشید قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند!

بہر حال اس نوازش وکرم فرمائی پر اپنے تمام بزرگوں، دوستوں اور عزیزوں کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں، اور درخواست کرتا ہوں کہ جس طرح انکی بزرگانہ شفقت، دوستانہ عنایت اور عزیزانہ محبت نے مجھے صدارت کی عزت بخشی ہے، اسی طرح فرائض صدارت کی انجام دہی میں انکی سرپرستی ومساعدت میری رفیق رہے گی اور انکا لطف وکرم میری کوتاہیوں کا پردہ پوش! دعا فرمایئے کہ خدائے قادر وتوانا میری امداد فرمائے۔ وھو حسبی و نعم الوکیل.

تمہید اور انعقاد کانفرنس کے دواعی واغراض حضرات ایک زمانہ تھا جب دنیا میں مذہب کی حکومت تھی، حکومتیں چاہے اسلامی ہوں یا غیر اسلامی کم از کم اپنے مذہب کا پورا احترام کرتی تھیں، اس لئے یہ ممکن نہ تھا کہ حکومت جس مذہب کو مانتی ہو اس مذہب میں کوئی شخص بآسانی کوئی بدعت ایجاد کرکے یا کوئی فتنہ برپا کرکے چین سے بیٹھ سکے، حکومت فوراً داروگیر شروع کر دیتی تھی اور بزور اس بدعت کا خاتمہ اور فتنہ کا سدباب کر دیتی تھی؛ اِلّا یہ کہ خفیہ ریشہ دوانیوں کے ذریعہ کوئی ایسی طاقتور جماعت پیدا کر لی جائے جس سے حکومت ٹکر نہ لے سکے یا ٹکر لینے سے قصداً اغماض کرے۔

حضرت فاروق اعظمؓ کے دور خلافت کا یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ ایک عراقی شخص صبیغ نامی اسلامی لشکر کے ساتھ ملک شام پہونچ گیا۔ اور وہاں فوجیوں سے ایسے قرآنی سوالات شروع کر دیئے جو ابتک نامانوس تھے۔ اسکے بعد وہ مصر پہونچا، مصر کے حاکم حضرت عمرو بن العاصؓ نے اس کو دربار خلافت میں روانہ کر دیا اور ایک قاصد کے ہاتھ اس کی کیفیت حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجی، حضرت عمر نے خط پڑھ کر قاصد سے پوچھا کہ وہ آدمی کہاں ہے، قاصد نے کہا کجاوے میں ہے۔ فرمایا دیکھو وہ کہیں چلا نہ جائے ورنہ تم کو سخت سزا دی جائے گی۔ قاصد فوراً آیا اور اس کو حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر

کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے صرف اتنا کہا کہ تو نامانوس اور بدعی سوالات کرتا ہے پھر کھجور کی تازی شاخوں کی کئی چھڑیاں منگائیں اور مارتے مارتے اسکی پیٹھ زخمی کر دی اس کے بعد اسے چھوڑ دیا، کئی دنوں کے بعد اس کی پیٹھ اچھی ہو گئی تو پھر اتنا ہی مار کر چھوڑ دیا، جب کئی دنوں کے بعد تیسری دفعہ اس کو بلوایا تو اس نے عرض کی کہ حضرت! اگر قتل کا ارادہ ہے تو سیدھے قتل کر دیجئے اور اگر میرا علاج مقصود ہے تو خدا کی قسم اب میرا دماغ بالکل درست ہو گیا، تب حضرت عمرؓ نے اس کو عراق جانے کی اجازت دے دی۔ پھر بھی حضرت ابوموسیٰؓ کے پاس یہ فرمان بھیجا کہ کوئی مسلمان اس کے پاس نشست و برخاست نہ کرے، اس فرمان نے صبیغ کا ناطقہ بند کر دیا تا آنکہ حضرت ابوموسیٰؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا کہ اب وہ بالکل ٹھیک ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے اسکے پاس نشست و برخاست کی اجازت دیدی۔ (دارمی صفحہ ۳۱)

یہ حال صرف خلافت راشدہ کے دور میں نہیں تھا۔ اسلامی حکومت کے دوسرے ادوار بلکہ غیر اسلامی حکومتوں میں بھی اس واقعہ کی نظیریں پائی جاتی ہیں۔

ہندوستان کے مسلمان بادشاہ اکبر کو مذہب سے جتنا تعلق تھا اس سے تاریخدان حضرات خوب واقف ہیں۔ بایں ہمہ جب ۹۸۰ھ میں اسنے گجرات فتح کیا تو وہاں مہدوی فرقہ کا بڑا زور تھا اور شیخ محمد طاہر محدث گجراتی حنفی مصنف مجمع البحار نے عہد کر لیا تھا کہ جب تک اس فرقہ کی بدعات کا قلع قمع نہ کر لوں گا سر پر عمامہ نہ باندھوں گا۔ اکبر کو جب یہ معلوم ہوا تو اس نے شیخ سے پٹن میں ملاقات کی اور ان کے سر پر خود اپنے ہاتھ سے عمامہ لپیٹ کر کہا کہ:

"باعث ترک دستار بسمع رسیدہ نصرت دین متین بروفق ارادۂ شابر ذمۂ معدلت من لازم است" (تقصار اخبار الاخیار صفحہ ۱۸۰)

[ترک دستار کیوجہ میرے کانوں تک پہنچی، دین متین کی مدد آپ کی مرضی کے مطابق میرے اوپر لازم ہے]

چنانچہ گجرات کے حاکم خان اعظم کی اعانت سے شیخ نے اس سال اکثر رسوم بدعت کی بیخ کنی کرڈالی۔

غرضیکہ دنیا میں ایک ایسا دور بھی آچکا ہے جب حکومتوں کو پاس مذہب ملحوظ تھا اور کم از کم اپنے مذہب کے تحفظ کی فکر ان کے فرائض منصبی میں داخل تھی۔ لیکن آج وہ دور خواب و خیال ہو چکا ہے۔ دنیا میں لا مذہب ولا دینی کی حکومت ہے، مذہب کا تخیل ایک غلط تخیل اور توہم پرستی قرار دیا جا چکا ہے۔ آج مشکل ہی سے کوئی حکومت صحیح معنوں میں مذہب کی قائل نکل سکے گی، ایسی حالت میں آج جہاں مسلم فرمانروا موجود ہیں وہاں بھی اس قسم کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ اسلام میں کوئی بدعت یا فتنہ پیدا ہو تو خود حکومت اسکے استیصال کیلئے کمربستہ ہو جائے۔ اور جب ان ممالک میں فتنہ انگیز طبائع کو کوئی کھٹکا نہیں ہے تو ہندوستان جیسے ملک میں جہاں ڈیڑھ سو برس ہو چکے کہ مسلمان اپنی شامت اعمال سے برائے نام ہی سہی اپنی اسلامی حکومت کھو چکے ہیں۔ اور یہ اجنبی غیر مسلم طاقت ان پر مسلط ہے وہاں کسی فتنہ انگیز کو کس چیز کا ڈر ہو سکتا تھا بلکہ یہاں تو فتنہ انگیزوں کو یہ توقع ہو سکتی تھی کہ حکومت اپنے مفاد کیلئے انکی سرکوبی کے بجائے انکی سرپرستی کرے گی، اسلئے مختلف فتنہ انگیزوں نے نہایت آزادی کے ساتھ متعدد فتنے کھڑے کئے اور انکی توقع کے مطابق حکومت نے بھی انکی پشت پناہی کی، انجام یہ ہوا کہ وہ فتنے خوب برگ و بار لائے۔

**تمام فتنوں کی جڑ خود رائی ہے** ہندوستان سے اسلامی حکومت کا قدم اٹھ جانے کے بعد جن مذہبی فتنوں نے یہاں اپنا قدم جمایا اور سر اٹھایا ان میں نیچریت، چکڑالویت اور خاکساریت نے بہت زیادہ اسلامی تعلیمات کو مسخ اور اسلامی وحدت کو پارہ پارہ اور جماعتی شوکت کو برباد کیا۔ بظاہر ان تمام فتنوں میں کوئی رشتہ اور باہمی ربط نہیں معلوم ہوتا، لیکن درحقیقت یہ سب ایک فتنہ کے مختلف الاشکال انڈے بچے ہیں

اور اس فتنہ کا نام اتباع ہوئی اور خودرائی ہے۔ یہی خودرائی کبھی نیچریت کی شکل میں ظاہر ہوئی، کبھی قادیانیت کا بہروپ بھر کر سامنے آئی، کبھی چکڑالویت کے چولے میں نمودار ہوئی، اور کبھی خاکساریت کے جامہ میں دکھائی دی، اور ہاں یہی خودرائی ہے جو کبھی اتباع سلف سے اعراض یا ائمہ متبوعین کی پیروی سے انحراف کے روپ میں نمایاں ہوئی۔ حاصل یہ کہ ان تمام فتن کی اصل ایک ہے اور یہ سب فتنے اسی ایک اصل کے مختلف برگ و بار ہیں۔

حضرات! یہ کس کو معلوم نہیں کہ جن فتنوں کا تذکرہ آگے آئیگا ان کی پیدائش سے پہلے تقریباً پورے ہندوستان میں صرف ایک مسلک کے مسلمان آباد تھے۔ اور وہ حنفی مسلک تھا، جب ان فتنوں کا حدوث ہوا تو فتنہ پردازوں نے حنفی ہی جماعت کو توڑ پھوڑ کر الگ الگ اپنی اپنی ٹولی بنائی اور آج بھی ان فتنوں کے علمبردار اسی جماعت کو اپنے اندر جذب کرنے کیلئے ادھار کھائے ہوئے ہیں۔

حضرات! جو کچھ میں نے عرض کیا کیا صورتحال یہی نہیں ہے؟ اگر ہے تو کیا یہ صورتحال جماعت کی ذمہ دار ہستیوں کو کوئی دعوت فکر نہیں دیتی؟ اور کیا فتنوں کا شکار ہونے سے بچانے کی کوئی ذمہ داری اکابر جماعت پر عائد نہیں ہوتی؟ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات ان سوالات کا جواب نفی میں نہیں دے سکتے۔

پھر یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ حکومت کا اقتدار حاصل نہ ہونے کی صورت میں بجز تنظیم جماعت اور قیام مرکز کے جماعت کو فتنوں سے محفوظ رکھنے کی اور کوئی تدبیر ممکن نہیں ہے۔ اسی چیز کے پیش نظر شوال ۱۳۶۲ھ میں بمقام مئو آئمہ ضلع الہ آباد میں احناف کانفرنس کا پہلا اجلاس منعقد کیا گیا اور اسی مقصد کی خاطر کانفرنس کا یہ دوسرا اجلاس آپ کے شہر امرتسر میں ہورہا ہے۔

بزرگو اور دوستو! بہت سے آزاد خیال اور صلح کل حضرات احناف کانفرنس

کے وجود کو اسلامی اتحاد کے منافی خیال کرتے ہیں۔ لیکن انھوں نے غور نہیں کیا کہ جو جماعت قدیم ہے اس کو تفریق یا افتراق کا الزام دینا کیونکر ممکن ہے۔ حنفی جماعت کا وجود تو بہت قدیم سے ہے، ہاں دوسری جماعتیں تو زائیدہ ہیں اور انھیں نے پہلے اپنے کو حنفی جماعت سے علیحدہ کر کے الگ الگ ناموں سے اپنے کو ممتاز و متعارف کیا اور اسلامی وحدت کو جو قدیم سے موجود تھی پارہ پارہ کر کے تفریق جماعت یا اتحاد شکنی کی مرتکب ہوئیں۔ آپ خود سوچئے کہ اگر اتباع ہوئی اور خود رائی کی جگہ اسلافِ اسلام کے افکار و آراء کی عظمت، ان کی تحقیقات کا احترام اور ان کے مسالک کا اتباع کیا ہوتا تو کیا کوئی شخص معجزات کا ملائکہ کا، شیاطین کا، جنت کا، دوزخ کا انکار کر سکتا تھا؟ کیا کوئی آدمی عقیدہ ختم نبوت کے خلاف ایک لفظ بھی منھ سے نکال سکتا تھا؟ کیا کسی کو احادیث سے انحراف کی ہمت ہو سکتی تھی، اور کیا کوئی تذکرہ جیسی کتاب شائع کرنے کی جرات کر سکتا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان مفاسد سے بچانے ہی کے لئے سوادِ اعظم کی پیروی، خلفائے راشدین کی روش کے التزام اور صحابہ کے اقتدا کی تاکید اکید فرمائی تھی۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ان فتن ہی کا دروازہ بند کرنے کیلئے صحابہ کرام کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان کے فضل و کمال کو پہچانو، ان کے نشانِ قدم پر چلو اور جہاں تک ممکن ہو انکے اخلاق اور انکی روش کو مضبوطی سے اختیار کرو کہ وہی ٹھیک راستہ پر تھے۔ مگر افسوس کہ جس نے پہلے ہی دن سے اضلال و اغواء کا بیڑا اٹھایا تھا اسنے آزادیِ تحقیق و اجتہاد کا سبز باغ دکھایا تو فتنہ انگیزوں نے ان ارشادات سے منھ موڑ لیا اور اہلیت کے فقدان اور مواقع اجتہاد کی عدم معرفت کے باوجود ہر میدان میں اپنی تحقیق اور اجتہاد کے گھوڑے دوڑانے شروع کر دیئے اور اسلاف اسلام کے افکار و اجتہادات سے بے نیاز بن بیٹھے۔

پھر یہی نہیں ہوا کہ دو چار اشخاص نے اتباع سلف کے جادہ سے انحراف کیا

اور ان کے افکار واجتہادات کو ٹھکرایا۔ بلکہ ایک کافی تعداد اس خیال کے لوگوں کی پیدا ہوگئی اور تقریراً یا تحریراً اس خیال کی خوب اشاعت کی گئی اور اپنے زعم میں دلائل سے یہ باور کرانیکی کوشش کی جانے لگی کہ کسی مفتی ومجتہد کی تحقیق اور اسکا اجتہاد چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی یا اور کوئی قابل پیروی ولائق تسلیم نہیں ہے۔ بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ اس کو حرام وشرک تک کہہ ڈالا اور بعضوں نے اپنے اس نظریہ کو زوردار بنانے اور اس کو صحیح ثابت کرنے کیلئے نیز سلف کی عظمت اور رفعت کو گھٹانے کیلئے یہ بھی لکھ دیا کہ: ''صحابہ کے ہزاروں اقوال قرآن وحدیث کے خلاف ہیں''۔ اور کوئی انتہائی دریدہ دہنی وبے باکی سے حضرت زید بن ثابتؓ جیسے جلیل القدر فقیہ صحابی کی نسبت یہ بک گیا کہ: ''زید ان لوگوں میں ہیں جو آداب وسنن میں رکن اور شرط کی بھی تمیز نہ کر سکے تھے بس ایسے امام ومفتی کس کام کے'' اور کسی نے مجتہدین اسلام سے بدظن اور متنفر کرنے کے لئے بے بنیاد قصوں اور جھوٹے افسانوں کی اشاعت کر کے ان کو بے علم و دیانت باختہ ثابت کرنے کی سعی لا حاصل کی، جیسا کہ ''الجرح علی ابی حنیفہ'' مصنفہ سعید بنارسی اور ''ارسال الصحیفۃ'' مصنفہ عنایت اللہ وزیرآبادی کے مطالعہ سے ظاہر ہے، اور بعض حضرات نے ائمہ مجتہدین کی طرف بعض ایسے مسائل منسوب کئے جن کے وہ قائل نہیں ہیں۔ اور بعض مسائل میں اپنی طرف سے کتر بیونت کر کے اور اپنے خیال میں ان کو گھناؤنا بنا کر پیش کیا۔ جیسا کہ ''درمحمدی'' وغیرہ کے مصنفین نے کیا ہے، اور کسی نے دونوں خدمتیں ایک ساتھ انجام دیں۔ جیسا کہ مولوی یوسف جے پوری نے حقیقۃ الفقہ میں کیا ہے۔ یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلاف کرام ومجتہدین اسلام کی عظمت کا آفتاب پہلے کی طرح آج بھی جگمگا رہا ہے اور دلوں کو منور کر رہا ہے۔

یریدون أن یطفئوا نور اللہ بافواھھم ویابی اللہ الا أن یتم نورہ.

اس قسم کی ناشائستہ حرکتیں دیانت کا خون تو کر سکتی ہیں، علم کے وقار کو صدمہ تو

پہنچا سکتی ہیں اور عوام میں اشتعال بھی پیدا کر سکتی ہیں لیکن کسی مسئلہ کی حقانیت ثابت کرنے میں کوئی مدد نہیں دے سکتیں۔ اسلئے اگر ناواقفوں کو غلط فہمی سے بچانے کی مصلحت پیش نظر نہ ہو تو قطعاً قابل التفات و درخور اعتنا نہیں ہیں۔ ہاں جن لوگوں نے تہذیب و شائستگی سے اور بخیال خویش علم کی روشنی میں مذکورہ بالا نظریہ کو پیش کیا ہے ان کی باتیں بیشک لائق توجہ ہو سکتی ہیں اور الحمد اللہ ان کی طرف توجہ کی گئی اور محققانہ دلائل سے انکے نظریہ کا بودا پن ظاہر کر دیا گیا۔ میں چاہتا ہوں کہ اس نظریہ پر ایک مختصر سی بحث اس خطبہ میں بھی کی جائے۔

**بحث تقلید** حضرات! کہا جاتا ہے کہ کسی غیر نبی کا کوئی قول اگر کتاب وسنت سے اس قول کی دلیل معلوم کر کے قبول کیا جائے تو یہ دلیل یا کتاب وسنت کی پیروی ہے اس غیر نبی کی نہیں۔ اور اگر اسکی دلیل جانے بغیر قبول کر لیا جائے تو یہ اس غیر نبی کی پیروی اور تقلید ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خدا نے فرمایا ہے " اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه أولیاء" اور ارشاد باری ہے "و اذا قیل لھم اتبعوا ما أنزل اللہ قالوا بل نتبع ما ألفینا علیه آباء نا " اس کے علاوہ اور دلائل بھی اپنے مدعا پر پیش کرتے ہیں۔

ہمارا کہنا یہ ہے کہ غیر نبی کا لفظ ایک عام لفظ ہے اس میں نبی علیہ السلام کے پیرو اور اسلام کے حلقہ بگوش بھی شامل ہیں اور کفار و مشرکین بھی، فاسق و فاجر بھی داخل ہیں اور متقی و نیکوکار بھی، جاہل بھی اسکے ماتحت آتے ہیں اور عالم بھی، ان میں سے کافر و مشرک فاسق و فاجر اور جاہل و عامی کی تقلید کو کوئی مسلمان جائز نہیں کہتا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے اس میں ہے کہ عالم مہتدی کی تقلید جائز ہے یا نہیں، چوں کہ آپ اس کو بھی ناجائز کہتے ہیں اسلئے آپ کو کوئی ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جو عالم مہتدی کی تقلید کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہو۔ آپ نے قرآن پاک کی

جو دو آیتیں پیش کی ہیں ان میں ائمہ کفر کے اتباع کی ممانعت یا مذمت ہے، نہ کہ ائمہ اسلام کے اتباع کی، بلکہ اگر غور کیجئے تو دوسری آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ عالم مہتدی کی پیروی ہرگز مذموم نہیں ہے اسلئے کہ جب کفار نے یہ کہا کہ ''ہم تو اسی بات کی پیروی کرتے ہیں جس پر اپنے آباواجداد کو پایا ہے'' تو خدا نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کیا ان کے آباء واجداد ناسمجھ اور غیر ہدایت یافتہ ہوں گے تب بھی وہ انھیں کی پیروی کریں گے؟ معلوم ہوا کہ جن کی پیروی کی جائے اگر وہ ناسمجھ اور بے راہ نہ ہوں بلکہ علم وفہم اور ہدایت وایمان کے سرمایہ دار ہوں تو انکی پیروی مذموم نہیں ہے۔

پھر ہمارا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر بہ فرض محال کسی عالم مہتدی کا کوئی قول یقینی طور پر ماانزل اللہ کے خلاف ہو تو مخالف جانتے ہوئے اس قول کے قبول کرنے کو کوئی مسلمان جائز نہیں کہتا، بلکہ اسی وقت جائز کہتا ہے جب مخالف ما انزل اللہ ہونا معلوم نہ ہو۔ اور مذکورہ آیت میں ماانزل اللہ کی قطعی مخالفت معلوم ہوتے ہوئے بلکہ ما انزل اللہ کی بالقصد مخالفت کرتے ہوئے اتباع غیر کا مذموم وناجائز ہونا بتایا گیا ہے، اس وجہ سے بھی ان آیتوں کو تقلید کے عدم جواز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں کو اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله اور حضرت عدی بن حاتم کی وہ روایت جس میں یہ مذکور ہے کہ اہل کتاب اپنے احبار ورہبان کی پرستش نہیں کرتے تھے، بلکہ احبار ورہبان جس چیز کو حرام کہدیں اس کو حرام اور جس کو حلال کہہ دیں اسکو حلال قرار دے لیتے تھے۔ آیت میں اہل کتاب کے اس فعل کی مذمت ہے، ان دونوں کے ملانے سے عدم جواز تقلید کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ روایت میں صاف مذکور ہے کہ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے احبار ورہبان اس کو حلال اور جس کو حلال قرار دیا ہے اس کو حرام کردیتے تھے تو اہل کتاب اس کو مان لیتے تھے۔ اور میں ابھی بتا چکا کہ ایسی تقلید جس کی بنیاد ما انزل اللہ کی قطعی مخالفت پر ہو اس کو کوئی

جائز نہیں کہتا۔ قرآن پاک کی آیات سے عدم جواز تقلید ائمہ کا جو تو ہم پیدا ہوتا تھا اس کا ازالہ ہو چکا، آیات کی طرح بعض احادیث سے بھی یہ شبہ پیدا ہوتا ہے مثلاً ایک حدیث ان لفظوں میں ذکر کی جاتی ہے۔ ان اهتدیٰ (العالم) فلا تقلدوه دینکم" اور عام طور پر اس کا ترجمہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ دین میں الخ۔

اس دلیل پر ہماری گفتگو یہ ہے کہ کسی حدیث سے استدلال کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ پہلے وہ حدیث قابل احتجاج ہو اور یہاں یہ بات موجود نہیں ہے، یہ حدیث مجمع الزوائد میں ہے اور صاحب مجمع الزاوئد نے اس حدیث میں ایسی دو کمزوریاں دکھائی ہیں جن کی وجہ سے وہ قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔ ایک کمزوری یہ ہے کہ اس حدیث کو حضرت معاذ سے روایت کرنے والا عمرو بن مرہ ہے اور اس نے حضرت معاذ سے کوئی بات سنی ہی نہیں ہے۔ یعنی یہ روایت محدثین کی اصطلاح میں مرسل و منقطع ہے اور ایسی روایت بتصریح علماء ضعیف و نا قابل استدلال ہوتی ہے (دیکھو تحقیق الکلام حصہ دوم صفحہ ۷۰ اور ۲۷ مصنفہ مولوی عبد الرحمٰن صاحب مبارک پوری) دوسری کمزوری یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن صالح ایک راوی ہے اس کو دو ایک صاحبوں نے گو معتبر کہا ہے لیکن امام احمد اور محدثین کی ایک جماعت نے ضعیف بتایا ہے۔

یہ گفتگو تو اسناد حدیث پر تھی اب ذرا حدیث کے الفاظ پر غور کیجئے۔ حدیث کے لفظ لا تقلدوه دینکم کا یہ ترجمہ کہ دین میں اس کی تقلید نہ کرو، لفظی حیثیت سے بھی ممکن نہیں اور معنوی حیثیت سے بھی، لفظی حیثیت سے تو ایک معمولی عربی داں بھی جانتا ہے کہ ان الفاظ کا اس کے سوا اور کوئی ترجمہ نہیں ہوسکتا کہ "اپنے دین کو اس کا قلادہ نہ بناؤ" اور معنوی حیثیت سے اس لئے کہ اس تقلید سے اصطلاحی تقلید جس میں نزاع ہے مراد لی جاتی ہے، اور لفظ تقلید میں یہ اصطلاح عہد نبوی میں موجود ہی نہ تھی

من ادعى فعليه البيان پس جب عہد نبوت میں اس معنی کیلئے لفظ تقلید کی وضع اصطلاحی ہوئی ہی نہ تھی تو حضرت نبی علیہ السلام کے لفظ لا تقلدوه سے اصطلاحی تقلید کی ممانعت مراد لینا کیونکر ممکن ہے۔

حدیث کے اس فقرہ کی صحیح مراد حضرت عبداللہ بن مسعود کے ایک اثر سے ظاہر ہوتی ہے جس میں انکا ارشاد ہے:

لا یقلدن احدکم دینه رجلا فان آمن آمنَ و ان کفر کفر (مجمع الزوائد)

یعنی کوئی شخص اپنے دین کو کسی کا قلادہ نہ بنائے کہ وہ مومن رہے گا تو میں بھی مومن رہوں گا اور وہ کافر ہو جائے گا تو میں بھی کافر ہو جاؤں گا۔

دیکھئے اس اثر سے صاف واضح ہو گیا کہ تقلید دین سے مراد تقلید ایمان وکفر ہے، یعنی یہ ارشاد اصل دین واساس مذہب (توحید ورسالت وغیرہ) کے باب میں ہے، نہ کہ فروع دین (آمین ورفع یدین) کے باب میں، پھر اس ارشاد میں دراصل کسی پر ایسے اعتماد کی ممانعت ہے کہ وہ کافر ہو جائے تو یہ بھی کفر سے دریغ نہ کرے اور ظاہر ہے کہ کوئی مقلد اپنے امام پر اس قسم کا اعتماد نہیں کرتا کہ اگر وہ العیاذ باللہ کفر اختیار کریگا تو یہ بھی کرے گا۔ پس اس حدیث کو ہماری تقلید سے کیا لگاؤ ہے، حیرت ہے کہ مسند میں حضرت معاذ کی حدیث کے ساتھ حضرت ابن مسعود کے اثر کو بھی نقل کرنے کے باوجود حدیث کی صحیح مراد کی طرف عقل کیوں رہبری نہیں کرتی؟

جن چار پانچ چیزوں کی حقیقت آپ کے سامنے واضح کی گئی اس سے ان کی باقی چیزوں کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے، کوئی ضرورت نہیں کہ ان پر بھی کلام کر کے اس خطبہ کو طول دیا جائے۔

**علماء احناف اصطلاحاً مقلد ہیں یا نہیں** یہاں پہونچ کر ایک علمی سوال کی طرف توجہ کرنا بے شک ضروری معلوم ہوتا ہے جو تقلید کی اصولی تعریف اور علماء احناف کی علمی

استعداد دونوں کو سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے، وہ سوال یہ ہے کہ: ”تقلید کی اصولی تعریف أخذ قول الغیر من غیر معرفة دلیله (دوسرے کے قول کو اس کی دلیل جانے بغیر قبول کرنا) میں عدم معرفتِ دلیل داخل ہے، پس وہ علماء احناف جو مسائل کے دلائل سے واقف ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، لہذا وہ مقلد کیسے ہوئے؟“
اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تقلید کی تعریف مذکور ہے وہیں یہ بھی مذکور ہے کہ معرفتِ دلیل سے مراد ہے معرفتِ تامہ جو صرف مجتہد کا حصّہ ہے دوسرے کسی کو حاصل نہیں ہے، اور علماء احناف کو جو دلائل کی واقفیت ہے وہ فہم ماخذ کے درجہ سے آگے نہیں بڑھتی، اور معرفتِ تامہ کا درجہ فہم ماخذ سے بہت آگے جو علماء احناف کیا آج کل کے کسی عالم کو بھی حاصل نہیں ہے، لہذا تقلید کی تعریف ان پر صادق ہے اور وہ بھی اس تعریف کی رو سے مقلد ہیں، بالفرض یہ بھی مان لیا جائے (اگر چہ واقعہ یہ نہیں ہے) کہ علماء احناف کو وہی معرفتِ تامہ حاصل ہے جو مجتہدین کا حصہ ہے جب بھی ان پر تقلید کی تعریف صادق ہے، اسلئے کہ اس تعریف کا حاصل صرف اتنا ہے کہ کسی قول کا ماننا بے دلیل جانے ہوئے ہو، یہ نہیں کہ ماننے کے بعد بھی اس کی دلیل نہ جانے۔ اور جملہ علماء احناف کا یہی حال ہے کہ انھوں نے امام ابوحنیفہ کے اقوال انکے دلائل معلوم کئے بغیر قبول کر لئے ہیں۔ یعنی قبول کرنا دلیل جان کر نہیں ہوا ہے بلکہ بے جانے ہوا لہذا تقلید کی تعریف صادق ہوگئی، اور بعد میں دلائل کی جو معرفت حاصل ہوئی اس سے وہ دائرہ تقلید سے باہر نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ تقلید کی تعریف میں یہ ہرگز نہیں ہے کہ قبول کے بعد بھی کبھی دلائل نہ جانے، یہی وجہ ہے کہ صاحب مسلم الثبوت نے اپنے قول لدخول المقلد العالم میں عالم بالدلائل کو بھی مقلد قرار دیا اور اسی لئے صاحب توضیح نے اپنے قول:

فان العالم بمائة مسألة من أدلتها [سو مسائل کو ان کی دلیلوں کے ساتھ

لا یسمی فقیھا [جاننے والا مجتہد نہیں کہا جا سکتا]
میں دلائل جاننے والے کو فقیہ و مجتہد نہیں مانا، اب اگر کوئی شخص اس کے خلاف کہتا ہے تو
وہ ان علماء اصول کی تصریحات سے محجوج ہے۔
اجتہاد و تقلید کا فرق | اصل یہ ہے کہ اجتہاد و تقلید کو دو متقابل چیزیں مانتے ہوئے بھی
ان دونوں کے فرق کو کما حقہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی، سنئے ایک شخص ہے کہ کوئی شرعی
سوال اس کے سامنے آتا ہے تو وہ پوری محنت سے دلائل شرعیہ میں نظر و فکر کر کے اس
سوال کے متعلق ایک رائے قائم کرتا اور اس کو قبول کرتا ہے، یہ مجتہد ہے۔ ایک شخص وہ
ہے جو مذکورہ بالا طریقہ سے خود اس سوال کا جواب نہیں نکالتا بلکہ پہلے شخص کی قائم کی
ہوئی رائے کو تسلیم کر لیتا ہے اگرچہ تسلیم کے بعد وہ بصیرت کیلئے ان دلائل کو بھی معلوم
کرتا ہے جس کی بناء پر وہ رائے قائم کی گئی ہے، یہ شخص مجتہد نہیں ہے اس لئے کہ اس
نے خود محنت کر کے اور دلائل میں خود نظر و فکر کر کے حکم کا استخراج نہیں کیا ہے، اور جب
مجتہد نہیں ہے تو مقلد ہے اس لئے کہ اجتہاد و تقلید کے درمیان اور کوئی واسطہ نہیں ہے،
ہاں وہ بے بصیرت نہیں بلکہ بابصیرت مقلد ہے، اور دونوں کے مقابل میں ایک تیسرا
شخص ہے جس نے نہ استخراج حکم کیا نہ دلائل معلوم کئے، نہ ان باتوں کی اس میں
صلاحیت ہی ہے، یہ عامی مقلد ہے بابصیرت نہیں ہے۔ کونیات میں اس کو یوں سمجھئے
کہ ایک شخص ہے جس کو ایک مشین ایجاد کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے اور وہ اس مشین
کے کل پرزے مہیا کر کے ان کو ایک خاص ترتیب سے جوڑتا ہے اور مشین فٹ کر کے
بھاپ پیدا کرتا ہے اور بھاپ کی طاقت سے کل پرزوں میں حرکت پیدا کر کے مشین
چالو کرتا ہے یہ بمنزلہ مجتہد کے ہے، اسکے مقابل میں ایک دوسرا شخص ہے جو کل پرزوں
کو مہیا نہیں کر سکتا اور نہ انکو باہم جوڑ سکتا ہے لیکن کسی کے بتانے سے وہ اتنا سمجھ گیا ہے
کہ یہ کل پرزے اس اس طرح مہیا کئے گئے ہیں اور اس اس طرح جوڑے گئے ہیں،

یہ پرزہ اس جگہ فلاں مصلحت سے رکھا گیا ہے اور یہ پرزہ فلاں مصلحت سے، وہ بتانے سے یہ بھی سمجھ گیا کہ بھاپ کی طاقت سے پرزوں میں حرکت پیدا ہو کر مشین چالو ہو جاتی ہے یہ شخص بمنزلہ مقلد عالم کے ہے۔ اور ان دونوں کے مقابل میں ایک تیسرا شخص ہے جو صرف اتنا جانتا ہے کہ مشین حرکت کرتی ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ کیسے حرکت کرتی ہے یہ بمنزلہ مقلد عامی کے ہے۔

**بعض شبہات اور ان کا دفعیہ** تقلید کی بحث میں کسی کو یہ خلجان بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ جب یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ: المجتهد يخطئى و يصيب یعنی مجتہد سے خطا وصواب دونوں صادر ہو سکتے ہیں تو مجتہد کی پیروی وتقلید کیوں کر جائز ہوگی؟ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المجتهد يخطئى ويصيب ایک مسلمہ مسئلہ ہے، اسی طرح الخبر يحتمل الصدق و الكذب (۱) بھی ایک مسلمہ مسئلہ ہے پس احادیث جن کو اخبار بھی کہتے ہیں کس طرح قابل عمل ہوں گی۔ توضیح کیلئے سنئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان خود آپ کی زبان مبارک سے کوئی سنے تو اس میں شک وشبہ کی یقیناً کوئی گنجائش نہیں ہے اسی طرح کسی صحابی کی زبانی سے کوئی سنے تب بھی شک کی جگہ نہیں لیکن صحابہ کے بعد اگر کوئی شخص یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد فلاں شخص نے مجھ سے بیان کیا ہے تو یہ ایک خبر ہے اور الخبر يحتمل الصدق و الكذب پس یہ خبر بھی محتمل صدق وکذب ہے لہذا احتمال کذب کے ہوتے ہوئے اس پر کیسے اعتبار ہوگا، اور عہد صحابہ کے بعد سے اس زمانہ کے لوگوں تک کے حق میں تمام احادیث کی یہی حیثیت ہے تو بتائیے کہ احتمال کذب راوی کی وجہ سے انکے قابل عمل ہونے کی کیا صورت ہوگی؟

افسوس ہے کہ شیعوں کو بھی مسئلہ امامت میں یہی وسوسہ پیدا ہوا تھا جس کی بنا

---

(۱) یعنی خبر میں جھوٹ اور سچ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ ۱۲ منہ

پر انھوں نے امام کا معصوم ہونا ضروری قرار دیا اور اسی وسوسہ کی وجہ سے حضرات شیخینؓ کی امامت و خلافت سے وہ منکر ہوئے۔

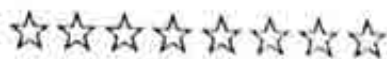
الحاصل یہ بہت بڑی بھول ہے، امامت چاہے دنیوی ہو یا دینی اسکے لئے عصمت کوئی ضروری چیز نہیں ہے اور امام کا غیر معصوم ہونا اس کے وجوب اطاعت یا جواز اتباع و تقلید سے ہرگز مانع نہیں ہے۔ اور جس طرح خبر کے محتمل الصدق والکذب ہونے کے باوجود صرف ظن صدق اس کے قابل اعتبار اور موجب عمل ہونے کیلئے کافی ہے، اسی طرح کتاب و سنت کی متعدد شہادتوں کی بنا پر حاکم و امام و مجتہد کے غیر معصوم محتمل الخطا ہونے کے باوجود محض ظن اصابت اس کے واجب الاطاعت اور جائز الاتباع ہونے کے لئے بس کرتا ہے، ہاں جس طرح خبر ظہور کذب کے بعد واجب الرد ہو جائے گی اسی طرح حاکموں کے فیصلے، اماموں کے فتوے اور مجتہدوں کے اجتہادات بھی خطا کے ظہور و وضوح کے بعد واجب الرد ہو جائیں گے، مگر خوب سمجھ لیجئے کہ خطا کے ظہور و وضوح کے بعد واجب الرد ہوں گے صرف توہم خطا یا خطا کے دعویٰ محض سے واجب الرد نہ ہوں گے۔

**تقلید سے چارۂ کار نہیں ہے** حضرات! تقلید کے جواز و عدم جواز پر جب آپ غور کریں تو یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ جب دنیا میں دو ہی چیزیں ہیں اجتہاد یا تقلید، اور اجتہاد نام ہے دلائل شرعیہ سے کسی بات کے استخراج حکم شرعی میں ممکن قوت صرف کرنے کا، اور ظاہر ہے کہ ہر شخص دلیل کو غیر دلیل سے نہ تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ ہر شخص استخراج و استنباط کے اصول و قوانین جانتا ہے تو اجتہاد ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہو سکتی، پس اسکے لئے تقلید کے سوا کیا چارۂ کار ہے، یہی وجہ ہے کہ عہد نبوی اور قرون مابعد میں تقلید برابر بلانکیر معمول بہ رہی جیسا کہ مولانا طیب صاحب نے اپنے خطبۂ صدارت میں اس کو ثابت کیا ہے۔

حضرات! تقلید ایک ایسا مستحکم و مضبوط آہنی بند ہے جس کو خدانخواستہ اگر توڑ دیا جائے، تو فتنوں کا سیلاب مسلم قوم کو خس و خاشاک کی طرح بہالے جائے گا۔ مجھے اس مقام پر مولانا محمد حسین بٹالوی اہلحدیث کا وہ فقرہ بار بار یاد آتا ہے اور حق یہ ہے کہ ان کا یہ فقرہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے مولانا موصوف اپنے پرچہ اشاعۃ السنۃ جلد ۱۱ کے صفحہ ۵۳ میں لکھتے ہیں کہ: ''پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لامذہب جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے اور احکام شریعت سے فسق و خروج تو اس آزادی کا ادنیٰ نتیجہ ہے''

بے شک بڑے تجربہ کی اور نہایت سچی بات مولانا نے کہی ہے آپ خود سوچئے کہ مثلاً امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے کوئی ختم نبوت کا انکار کرسکتا ہے؟ ظلی و بروزی نبوت کا وجود تسلیم کرسکتا ہے؟ کیا انکار حجیت حدیث کا خطرہ بھی اس کے دل میں پیدا ہوسکتا ہے؟ اور کیا انگریزوں کو الذین اٰمنوا و عملوا الصٰلحٰت کا مصداق ماننے کی جرات کرسکتا ہے؟ حاشا و کلا!

حضرات! تقلید اور مذاہب سلف کا تقید ہی ہے جس کی بدولت دین و مذہب مبطلین کی تحریفات سے آج تک محفوظ ہے، یہ اگر نہ ہو تو مذہب بازیچۂ اطفال بن جائے، آج جس قدر جہل مرکب کا شیوع ہے ظاہر ہے، کون نہیں جانتا کہ آج مشکوٰۃ کا ترجمہ کر لینے والا اپنے کو مجتہد وقت سمجھتا ہے، ہر حرف شناس اپنے کو علامہ خیال کرتا ہے اور ہر خرنا شخص اپنے کو عیسیٰ قرار دیتا ہے، ایسی حالت میں ہر مولوی یا عالم کو اجتہاد کا حق دے دیا جائے اور تقلید ائمہ و اتباع سلف کی پابندی اٹھا لی جائے تو ان کے مجتہدات دین و مذہب کے مسائل و فتاویٰ ہوں گے یا جہل و غوایت کے کرشمے؟

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

# ”حقیقۃ الفقہ“ کی ایک فصل

کیا مصنف حقیقۃ الفقہ کو معلوم نہیں ہے کہ بڑے بڑے محدثین وحفاظ حدیث نے بہتیری موضوع حدیثوں کو اپنی کتاب میں درج کیا اور بہت بلند آہنگی کے ساتھ اس کی صحت کا اعلان بھی کر دیا۔ اسی طرح بہت [سے] ''ائمہ'' اور ''شیخ الاسلاموں'' نے کتنی صحیح حدیثوں کو بیدھڑک موضوع کہہ دیا۔ آپ کو یہ ضرور معلوم ہوگا پھر آپ نے ان کی عیب گیری کیوں نہیں کی؟ حالانکہ ان کی عیب گیری زیادہ ضروری تھی، اس لیے کہ ان لوگوں نے اس فن میں ماہر اور باکمال ہوتے ہوئے ایسی صریح غلطی کیسے کی؟ اس سے ان کی مہارت فن پر حرف آتا ہے۔ اور اگر دیدہ ودانستہ کیا ہے تو اس سے بھی بدتر ہے

# حقیقۃ الفقہ کی ایک فصل

## ''احادیث مندرجہ کتب فقہ اعتبار کے قابل نہیں''

یہ ''حقیقۃ الفقہ'' مصنفہ مولوی یوسف جیپوری کی ایک فصل کا عنوان ہے، اس فصل میں اس نے چند عبارتیں اس مضمون کی نقل کی ہیں ''فتاوے کی بہت سی کتابوں میں موضوع حدیثیں مذکور ہیں لہذا جب تک ان کی سند نہ ظاہر ہو یا علماء محدثین کا اس پر اعتماد نہ ظاہر ہو اس وقت تک ان پر پورا بھروسہ نہ کرنا چاہئے'' عباراتِ مذکورہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے کسی تشریح کی محتاج نہیں ہیں۔ گفتگو صرف اتنی ہے کہ مصنف حقیقۃ الفقہ کا اس سے کیا منشا ہے؟ ہمارے خیال میں اس کا دو ہی مقصد ہو سکتا ہے: ایک تو یہ کہ جب احادیث مندرجۂ فقہ قابلِ اعتبار نہیں تو مسائل فقہ بھی درخورِ قبول نہیں ہیں۔ دوسرے: مصنفینِ کتبِ فقہ کی عیب گیری و نکتہ چینی۔

اگر پہلی بات ہے تو ہم عرض کریں گے کہ احادیث مندرجۂ فقہ کے نا قابلِ اعتبار ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا محض غلط ہے، کسی کتاب میں کوئی ایک بات غلط لکھ گئی ہو تو اس کی ساری باتوں کا غلط ہونا لازم نہیں آتا، احیاء العلوم مصنفہ امام غزالی شافعی کی خوبیوں کا دنیا اعتراف کر رہی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی بہت سی حدیثیں جو اس میں درج ہیں قابل اعتبار نہیں ہیں۔ علامہ عراقی شافعی کی تخریج پڑھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ احیاء میں کس کثرت سے موضوع حدیثیں درج ہیں۔ باوجود اس کے کتاب کے دوسرے مضامین علماء کی نظر میں ... پسندیدہ اور حق وصواب ہیں۔ آپ نے دیکھا

کہ احادیث کے بے اعتبار ہونے کی وجہ سے بقیہ مضامین درجۂ اعتبار سے ساقط نہیں ہو گئے۔ اسی طرح تفسیر کبیر امام رازی میں بعض حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں اور ان کے موضوع ہونے کی علماء نے تصریح کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے کتاب کے بقیہ مضامین بے اعتبار نہیں ہو گئے، چنانچہ اب علماء حدیث اس کے مضامین سے استناد کرتے ہیں (دیکھو رسالہ قراءت خلف الامام مصنفہ مولوی ابراہیم سیالکوٹی، و تحقیق الکلام مصنفہ مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری وغیرہ) اسی طرح سنن ابن ماجہ میں حسب تصریح علماء محدثین چند موضوع حدیثیں درج ہیں، تو کیا ان چند حدیثوں کے نا قابل اعتبار ہونے کی وجہ سے باقی احادیث بھی نا قابل اعتبار ہو جائیں گی؟ الغرض اس قسم کی صدہا مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

بات اصل یہ ہے کہ جس فن میں جو کتاب ہو اس کو اسی فن کے لحاظ سے دیکھنا چاہئے، احیاء العلوم کا جو موضوع ہے اس کے ہی لحاظ سے دیکھنا چاہئے کہ اس میں کیا کیا خوبیاں ہیں۔ اگر موضوع فن کے لحاظ سے اس میں کوئی نقص نہیں ہے تو کافی ہے۔ اب اگر دوسرے لحاظ سے بھی اس میں کوئی نقص نہ ہو تو نور علی نور! اور اگر دوسرے لحاظ سے کوئی تقصیر یا نقص پایا جاتا ہو تو بھی فنی حیثیت سے کتاب پر کوئی حرف نہیں آ سکتا، اسی طرح فقہ کی بعض کتابوں میں اگر کوئی یا چند حدیثیں نا قابل اعتبار درج ہو گئیں تو اس کے مسائل پر کیا اثر پڑا، زیادہ سے زیادہ یہ کہ اس مصنف نے مسئلہ کی جو دلیل بیان کی وہ غلط ہو گئی، ہم سے آپ دوسری صحیح دلیل لیجئے۔ ایک دلیل کے غلط ہو جانے سے مسئلہ غلط نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ایک ایک مسئلہ کے متعدد دلائل ہوا کرتے ہیں۔ وجود باری ہمارا اور آپ کا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، فرض کیجئے ایک شخص اس کی ایک دلیل بیان کرے اور وہ غلط ثابت ہو، تو کیا وجود باری کا مسئلہ غلط ہو گیا، میں سمجھتا ہوں کہ ہر عقلمند یہی کہے گا کہ ایک شخص کی بیان کی ہوئی ایک دلیل کے غلط

ہو جانے سے مسئلہ غلط نہیں ہوسکتا، تاوقتیکہ تمام دلائل غلط و بے بنیاد نہ ہو جائیں۔

اور اگر مصنف کا منشا اس سے مصنفین کتب فقہ کی عیب گیری ہے تو میں عرض کروں گا کہ یہ پہلی صورت سے بھی زیادہ بیہودہ صورت ہے، اولاً تو بھول چوک اور سہو ونسیان کس انسان سے نہیں ہوتا نسی آدم فنسیت ذریتہ (بخاری) ثانیاً اہل علم خوب جانتے ہیں کہ بڑے بڑے ماہرین فن سے خود اس فن میں بھول چوک ہو جاتی ہے جس کے وہ ماہر ہوتے ہیں، پس اگر کوئی ایسا عالم جس کا ایک فن خاص ہے کسی دوسرے فن میں سہو کر جائے تو کیا تعجب ہے، بہت سے محدثین جن کی ساری عمر خدمت حدیث میں بسر ہوئی ہے، ایک صحیح حدیث کو موضوع اور موضوع کو صحیح لکھ جاتے ہیں، اور اس کی وجہ سے ان کی عیب گیری روا نہیں رکھی جاتی، تو اگر کوئی فقیہ جس کا مطمح نظر صرف فقہ ہے، کسی موضوع حدیث کو صحیح سمجھ کر درج کتاب کر دے تو اس کی عیب گیری بطریق اولی ناجائز ہوگی۔

کیا مصنف حقیقۃ الفقہ کو معلوم نہیں ہے کہ بڑے بڑے محدثین وحفاظ حدیث نے بہتیری موضوع حدیثوں کو اپنی کتاب میں درج کیا اور بہت بلند آہنگی کے ساتھ اس کی صحت کا اعلان بھی کر دیا۔ اسی طرح بہت [سے] ''ائمہ'' اور ''شیخ الاسلاموں'' نے کتنی صحیح حدیثوں کو بیدھڑک موضوع کہہ دیا۔ آپ کو یہ ضرور معلوم ہوگا پھر آپ نے ان کی عیب گیری کیوں نہیں کی؟ حالانکہ ان کی عیب گیری زیادہ ضروری تھی، اس لیے کہ ان لوگوں نے اس فن میں ماہر اور باکمال ہوتے ہوئے ایسی صریح غلطی کیسے کی؟ اس سے ان کی مہارت فن پر حرف آتا ہے۔ اور اگر دیدہ ودانستہ کیا ہے تو اس سے بھی بدتر ہے، مگر سچ یہ ہے۔

وعین الرضا عن کل عیب کلیلۃ ولکن عین السخط تبدی المساویا

اگر محدثین کی مذکورہ بالا قسم کی غلطیوں کو بالاستیعاب ذکر کرنا چاہوں تو میری

یہ تحریر بے حد طویل ہو جائے گی، اس لیے صرف نمونہ کے طور پر حوالے پیش کرتا ہوں:

۱- ابن ماجہ جس پایہ کے محدث ہیں اس کا اندازہ حافظ ذہبی کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے: الحافظ الکبیر المفسر (تذکرہ ۲/۱۸۹) ابو یعلی خلیلی کے الفاظ یہ ہیں: ابن ماجہ ثقة کبیر متفق علیہ محتج بہ لہ معرفة و حفظ (تذکرہ ۲/۱۸۹) بایں ہمہ ان کی سنن کا یہ حال ہے:

| | |
|---|---|
| سنن ابی عبد اللہ کتاب حسن لو لا ما کدرہ احادیث واہیة (تذکرہ ۲/۱۸۹) | یعنی ابو عبد اللہ (ابن ماجہ) کی سنن اچھی کتاب تھی بشرطیکہ اس میں واہیات حدیثیں نہ ہوتیں جن سے یہ کتاب مکدر (گندی) ہوگئی ہے |

اور ذہبی ہی نے تاریخ الاسلام میں لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| انما غض رتبة سننہ ما فی الکتاب من المناکیر وقلیل من الموضوعات | یعنی سنن ابن ماجہ کا رتبہ ان حدیثوں نے گھٹایا جو اس میں منکر اور کچھ موضوع کے قبیل سے مذکور ہیں (غیث الغمام ص ۵۶) |

۲- ابو عبد اللہ حاکم وہ محدث ہیں جن کی نسبت ذہبی کا مقولہ ہے: الحافظ الکبیر امام المحدثین (تذکرہ ۳/۳۲۷) بایں ہمہ مستدرک میں جس کثرت سے انھوں نے موضوع حدیثیں ذکر کی ہیں دنیا جانتی ہے۔ حافظ ذہبی کا ارشاد ہے کہ مستدرک کی ایک چوتھائی حدیثیں موضوعات و واہیات کے قبیل سے ہیں (بستان المحدثین ص ) ذہبی یہ فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ولا ریب أن فی المستدرک احادیث کثیرة لیست علی شرط الصحة بل فیہ | یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ مستدرک میں بکثرت ایسی حدیثیں ہیں جو شرط صحت کے مطابق نہیں، بلکہ اس میں ایسی بھی حدیثیں |

احادیث موضوعۃ شان المستدرک باخراجہا فیہ (تذکرہ ۳/۲۳۱) | ہیں جو رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ گڑھ لی گئی ہیں حاکم نے ان کو مستدرک میں ذکر کر کے مستدرک کو عیب ناک کر دیا

ذہبی یہ بھی فرماتے ہیں:

لیتہ لم یصنف المستدرک فإنہ غض من فضائلہ بسوء تصرف (تذکرہ ۳/۲۳۳) | یعنی کاش وہ مستدرک تصنیف نہ کرتے، اس لیے کہ اس کتاب نے ان کی وقعت گھٹادی

ذہبی کا یہ بھی فرمان ہے کہ بغیر میری تلخیص سامنے رکھے مستدرک کا دیکھنا جائز نہیں ہے (بستان ص ) حالانکہ آپ جانتے ہوں گے کہ مستدرک وہ کتاب ہے جس کو صحیحین کے ٹکر پر حاکم نے لکھنا شروع کیا تھا، اور اس میں انھوں نے اپنے خیال میں صرف وہی حدیثیں ذکر کی ہیں جو صحیحین کی شرط کے مطابق صحیح ہیں چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں: أجمع کتاباً یشتمل علی الاحادیث المرویۃ بأسانید یحتج بہا محمد بن اسمعیل ومسلم بن الحجاج بمثلہا، اور وانما أستعین اللہ علی إخراج احادیث رواتہا ثقات قد احتج بمثلہا الشیخان أو أحدہما (مستدرک ۱/۳) مستدرک حاکم اور اس کے ساتھ ہی تلخیص ذہبی بھی طبع ہو گئی ہے، میں چاہتا ہوں کہ تلخیص ذہبی کے بعض مقامات کی بھی آپ کو سیر کراؤں۔

(الف) مستدرک کی ایک حدیث کی نسبت امام ذہبی فرماتے ہیں:

أما استحیی المولف أن یورد ہذا الحدیث الموضوع فأشہد باللہ وللہ بانہ کذب (۱/۲۳۴) | یعنی کیا مؤلف (حاکم) کو اس موضوع حدیث کے ذکر کرنے سے شرم نہ آئی، میں خدا کا نام لے کر خدا ہی کے لیے شہادت دیتا ہوں کہ یہ حدیث جھوٹی ہے۔

(ب) حاکم نے ایک حدیث کی نسبت لکھا ہے. صحیح الاسناد. ذہبی لکھتے ہیں:

بل موضوع قبح الله من وضعه وما كنت احسب أن الجهل يبلغ بالحاكم الى أن يصحح هذا (۱/۶۱۷)

یعنی میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ یہ حدیث گھڑی ہوئی ہے، جس نے اس کو گھڑا ہے خدا اس کا برا کرے۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ حاکم کی جہالت یہاں تک پہنچ جائے گی کہ اس حدیث کو صحیح کردے گا

اللہ اکبر!

حافظ ابن حجر اور ابن دحیہ نے بھی تصریح کی ہے کہ حاکم کی تصنیفات ضعیف اور موضوع احادیث پر مشتمل ہیں (غیث الغمام ص ۵۶) اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے مستدرک حاکم کو طبقۂ ثالثہ میں ذکر کیا ہے، اور اس طبقہ کے متعلق فرمایا ہے کہ اس میں موضوع حدیثیں بھی پائی جاتی ہیں اور اس طبقہ کی کتابوں کی اکثر حدیثیں فقہا کے نزدیک قابل عمل نہیں ہیں بلکہ ان کے خلاف پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے (عجالہ ص ۷)

۳- سنن دارقطنی، اس کے مصنف فن حدیث میں ایسے ماہر تھے کہ حافظ ذہبی فرماتے ہیں: الامام شيخ الاسلام حافظ الزمان (تذکرہ ۳/۱۸۶) اور ابو الطیب طبری نے ان کو امير المومنين في الحديث کہا ہے (تذکرہ ۳/۱۸۸) خطیب نے کہا کہ وہ اپنے زمانہ میں فرد اور امام وقت تھے، حدیث اور اس کی علتوں کی معرفت ان پر ختم ہو گئی (تذکرہ ص ۱۸۷) اس مہارت و کمال کے باوجود ان کی سنن اٹھا کر دیکھئے کس کثرت سے منکر حدیثیں اور بعض موضوع بھی درج ہیں۔ مولوی شمس الحق صاحب ڈیانوی (اہلحدیث) نے حاشیہ دارقطنی میں ایسی حدیثوں کا بے اعتبار ہونا ظاہر کر دیا ہے۔ ایک حدیث کی نسبت لکھتے ہیں: "یہ بالکل گری ہوئی سند ہے،

اس کا راوی خالد بن الیاس منکر الحدیث ہے جیسا کہ بخاری واحمد ابوحاتم نے کہا ہے اور وہ موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے جیسا کہ ابن حبان نے فرمایا ہے (ص ۱۱۵) ایک حدیث کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس میں عیسی بن عبداللہ راوی ہے جس کو خود دارقطنی نے کہا کہ متروک الحدیث ہے (اس کی حدیثیں ترک کردی گئی ہیں) اور ابن حبان نے کہا موضوع چیزیں بیان کرتا ہے (ص ۱۱۴) ایک اور حدیث کی نسبت فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عمرو بن شمر واقع ہے، جس کو حاکم نے کثیر الموضوعات (بہت زیادہ موضوع حدیثیں بیان کرنے والا) اور بخاری نے منکر الحدیث، اور نسائی ودارقطنی وازدی نے متروک الحدیث اور جوزجانی نے کذاب (سخت جھوٹا) کہا ہے۔

یہ تین مثالیں میں نے بطور مشتے نمونہ از خروارے نقل کی ہیں۔ اب میرا سوال ہے کہ امام دارقطنی نے ایسے کذاب ووضاع راویوں کی حدیثیں کیسے نقل کردیں، کیا وہ ان کے جھوٹے ہونے سے ناواقف تھے۔ اگر وہ جواب اثبات میں ہے تو ان کی علمیت میں بٹہ لگتا ہے، اور اگر جواب نفی میں ہے تو یہ پہلے سے بھی برا ہے، اس لیے کہ کذابین ووضاعین کی روایت کو جان بوجھ کر درج کرنا گناہ ہے تاوقتیکہ یہ نہ بیان کردیا جائے کہ اس میں فلاں راوی کذاب ووضاع ہے۔ من روی عنی حدیثا یری انه کذب فهو احد الکاذبین (مسلم شریف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی ایسی حدیث بیان کرے جس کو وہ موضوع اور جھوٹ سمجھتا ہے تو وہ بھی دو جھوٹوں میں ایک ہے (یعنی مجھ پر جھوٹ گڑھنے میں پہلے کا شریک ہے)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے دارقطنی کو بھی طبقہ ثالثہ میں ذکر کیا ہے (بقیہ حاشیہ میں ہے)

۴۔ بیہقی کی نسبت حافظ ذہبی فرماتے ہیں الامام الحافظ العلامه

شیخ خراسان (تذکرہ ۳۰۹/۳) ان کی تصنیفات میں بھی موضوع حدیثیں ہیں، امام ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں اس کو صراحۃً لکھا ہے (غیث الغمام ص ۵۶) اور علامہ ابن القیم نے بیہقی کی سنن سے چند حدیثیں نقل کر کے لکھا ہے:

فانہا کلہا آثار باطلۃ موضوعۃ علی رسول اللہ ﷺ (اعلام ۱۹۶/۲) — یعنی یہ سب باطل حدیثیں اور رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ گڑھی ہوئی ہیں

حضرت شاہ صاحب دہلوی نے بیہقی کی تصنیفات کو بھی طبقۂ ثالثہ میں ذکر کیا ہے (عجالہ ص ۷) یہی حال خطیب بغدادی، ابونعیم اصفہانی وغیرہ کی تصنیفات اور مسند فردوس دیلمی کا بھی ہے۔ تفصیل کے لیے منہاج السنۃ ابن تیمیہ حنبلی، تدریب الراوی سیوطی اور اجوبہ فاضلہ کا مطالعہ کیجئے۔

یہ تو ان محدثین کا مختصر تذکرہ تھا جو موضوع اور بناوٹی حدیثوں کو بے تامل صحیح کہہ دیتے ہیں۔ اب ذرا ان محدثین پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے جو صحیح حدیثوں کو بلکہ صحیحین کی روایات کو بے دھڑک موضوع لکھ جاتے ہیں، علامہ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں:

ربما أدرج ابن الجوزی فی الموضوعات الحسن والصحیح مما ھو فی احد الصحیحین الخ (اجوبہ فاضلہ ص ۵۲) — یعنی بسا اوقات حسن اور صحیحین میں سے کسی ایک کی روایت کو بھی ابن جوزی موضوعات میں درج کر جاتے ہیں

سخاوی کے علاوہ اور محدثین کو بھی ابن جوزی سے یہ شکایت ہے۔

اس قسم کے لوگوں میں امام ابن تیمیہ حنبلی بھی ہیں:

فانہ جعل بعض الاحادیث الحسنۃ مکذوبۃ وکثیراً من الاخبار — یعنی انھوں نے حسن حدیثوں کو جھوٹی اور بہت سی ضعیف حدیثوں کو بالکل

الضعيفة موضوعة (اجوبہ ص ۵۳)          موضوع قرار دے دیا

ابن تیمیہ کی اس عادت کا حافظ ابن حجر نے الدرر الکامنة اور لسان المیزان میں ذکر کیا ہے۔

ان تمام باتوں سے میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ بڑے بڑے محدثین سے اس قسم کی حرکتیں دانستہ یا نادانستہ ہوگئی ہیں، پس اگر یہ کوئی عیب ہے تو سب سے پہلے مصنف ''حقیقۃ الفقہ'' کو ان کی عیب گیری کرنی چاہئے۔ اور حقیقۃ المحدثین نام کی ایک کتاب تصنیف کر کے ہر ہر گاؤں میں اس کی ایک ایک جلد بھیج کر تمام لوگوں کو ان خطرات سے آگاہ کر دینا چاہئے جو ان کی تصنیفات سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

اسی فصل میں مصنف حقیقۃ الفقہ [نے] ایک عنوان یہ قائم کیا ہے ''صاحب ہدایہ کا افترا'' اور اس کے ماتحت ایک اپنے ہم نوالہ وہم پیالہ شخص کی کتاب تنقید الہدایہ کے اقتباسات درج کیے ہیں۔ کوئی اس عقلمند مصنف سے پوچھے کہ تنقید الہدایہ کے غیر مقلد مصنف کے اقوال کسی حنفی کے نزدیک کب قابل تسلیم ہو سکتے ہیں؟ بھلا بتاؤ تو کہ تمہارے دعویٰ پر تمہارے ہی ہم مذہب غیر مقلد کی شہادت دینی یا دنیاوی کس قانون کی رو سے قابل سماعت ہو سکتی ہے؟ علاوہ بریں تنقید الہدایہ کے مصنف نے یہ تو کہیں نہیں لکھا کہ ''صاحب ہدایہ نے یہ افترا کیا ہے'' اس نے تو صرف یہ لکھا ہے کہ ''جو کچھ صاحب ہدایہ نے روایت ذکر کی ہے عمر سے ...... سو وہ افترا ہے عمر پر (حقیقۃ الفقہ ص ۹۰) اس میں کہاں تصریح ہے کہ صاحب ہدایہ کا یہ افترا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ مصنف تنقید الہدایہ کا یہ مطلب ہو کہ کسی نے افترا کر دیا ہے اور صاحب ہدایہ اس کو بلا تحقیق نقل کر گئے ہیں۔ اور اگر آپ کو اپنی ہی بات پر اصرار ہے تو ہم کہیں گے کہ پھر جہاں جہاں مستدرک حاکم کی تلخیص میں حافظ ذہبی نے بل موضوع کہا ہے، وہاں بھی یہی مطلب ہوگا کہ وہ سب حدیثیں خود حاکم نے رسول اللہ ﷺ پر افترا کی ہیں۔ اور

حاکم کے علاوہ اور مصنفین بھی جن کا نام میں نے لیا ہے وہ سب بھی مفتری ہوں گے (معاذ اللہ)

اسکے علاوہ مصنف تنقید الہدایہ کا اس روایت کو افترا کہنا اس کی ناواقفیت وجہالت کی دلیل ہے۔ حافظ ابن حجر نے درایۃ میں ہدایہ سے روایت کی تخریج کر کے لکھا ہے مسلم والترمذی من طریق ابی اسحاق (ص ۲۳۵) یعنی اس روایت کو مسلم وترمذی نے ابواسحاق کے طریق سے روایت کیا ہے۔ اور صاحب ہدایہ کے ذکر کیے ہوئے الفاظ میں سے کسی لفظ کا نہ انکار کیا ہے نہ استثناء، پس معلوم ہوا کہ ان کو اس روایت کے کسی لفظ کے ثبوت میں کلام نہیں ہے۔

# دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب

غرضیکہ اس قسم کے اقوال کے مخاطب اہل نظر و اجتہاد ہیں اور شرطِ نظر و اجتہاد جس کی تفصیل ''عقد الجید'' مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ محدث دہلوی و دیگر کتابوں میں موجود ہے، علماء وقت میں نہیں ہیں الا ماشاء اللہ، اس لیے علماء وقت اس قول کے مخاطب نہیں ہو سکتے

# دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب

حال میں مولوی یوسف صاحب فیض آبادی نے ایک اشتہار شائع کیا ہے جسکا عنوان ہے (دیوبندیوں سے چند سوالات) ایک دوست کی معرفت مجھ کو بھی اس اشتہار کے دیکھنے کا موقع ملا، اشتہار دیکھنے سے پہلے یہ خیال تھا کہ شاید مولوی صاحب نے کچھ نئے سوالات کئے ہوں گے، لیکن اشتہار پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ آپنے انھیں سوالات کا اعادہ کیا ہے جس کا ہماری طرف سے بار بار جواب دیا جا چکا ہے، اسلئے ان سوالات کے جواب کی کوئی ضرورت نہ تھی، لیکن صرف اس خیال سے کہ ممکن ہے کہ مولوی صاحب اپنی کوتاہ نظری کے سبب ان سوالات کو لا جواب سمجھ رہے ہوں اور ان کے جوابات سے واقف نہ ہوں یہ سطریں حوالہ قلم کیجاتی ہیں۔ ہم کو امید ہے کہ ہمارے جوابات پڑھ کر مولوی صاحب آپے سے باہر نہ ہو جائیں گے اور ٹھنڈے دل سے غور کرنے کے بعد اگر کچھ ضرورت محسوس کرینگے تو شریفانہ لہجہ اور عالمانہ انداز میں لکھیں گے۔

سوال اول:- حضرت امام ابی حنیفہؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ قرآن، حدیث و آثار صحابہ کے مقابلہ میں آپکا قول ترک کر دیا جاوے، تو کیا حضرات دیوبند اس پر تیار ہیں کہ اقوال امام ممدوح کو قرآن وحدیث وآثار صحابہ سے جانچا جاوے، اگر طیار ہیں تو کیا مقلد کو حق ہے کہ وہ اقوال امام کی تنقید کر سکے اور اگر تنقید اقوال کیلئے تیار نہیں ہیں تو کتاب وسنت وآثار صحابہ کے مقابلہ میں قول امام کو ترک کرنے کی کیا صورت ہوگی۔

جواب:- بالکل ظاہر اور بدیہی ہے کہ اس قول کے مخاطب صرف وہ لوگ ہو

سکتے ہیں جن میں تنقید کی اہلیت ہو، اور بہت ممکن ہے کہ علماء وقت میں صلاحیت و اہلیت تنقید اقوال کی نہ ہو، پس وہ اس کے مخاطب نہیں ہو سکتے اور جب وہ مخاطب ہی نہیں تو ان سے یہ سوال بالکل لغو ہوگا کہ ترک قول امام کی کیا صورت ہوگی۔

## تشریح جواب

یہ ہے کہ آپ حضرات ائمہ کے اس قسم کے اقوال کا بہت سرسری نظر سے مطالعہ کرتے ہیں، اس پر قطعاً غور نہیں کرتے کہ اس قسم کے اقوال کا کون مخاطب ہے اور اسکی وجہ سے تحت غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ سنئے! یہ قول یا اس قسم کے دوسرے اقوال کے مخاطب صرف مجتہدین ہیں جو نصوص میں نظر وفکر کی اہلیت رکھتے ہیں اور جن میں شرائط استنباط واستخراج احکام پائے جاتے ہوں، چنانچہ اسی طرح ایک قول ہے:

اذاصح الحديث فهو مذهبی — یعنی جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے

اسکی نسبت علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولايخفى ان ذالك لمن كان اهلا للنظر فی النصوص و معرفة محكمها من منسوخها (ردالمختار ۱۴۸/۲) — [اور یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ اس شخص کے لیے ہے جو نصوص میں نظر وفکر کی اہلیت اور محکم ومنسوخ کو پہچاننے کی صلاحیت رکھتا ہو]

اسی طرح کا ایک اور قول دوسرے بعض ائمہ سے مروی ہے:

لا تقلدنی ولا تقلد مالكا ولا الاوزاعی ولا النخعی ولا غيرهم وخذ الاحكام من حيث اخذوا — یعنی نہ میری تقلید کرو نہ مالک کی نہ اوزاعی کی نہ نخعی کی نہ کسی اور کی اور احکام کو وہیں سے معلوم کرو جہاں سے ان حضرات نے معلوم کیا

اسکی نسبت امام شعرانی شافعی میزان کبریٰ میں فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| هو محمول على من له قدرة على استنباط الاحكام من الكتاب و السنة والا فقد صرح الامام بان التقليد واجب على العامي لئلا يضل في دينه (فتح ص ۵۱) | یعنی یہ اس شخص کو حکم ہے، جس کو کتاب و سنت سے احکام مستنبط کرنے کی قدرت حاصل ہو ورنہ عامی کیلئے تو علماء تصریح فرما چکے ہیں کہ اس کو تقلید واجب ہے تاکہ اپنے دین میں گمراہ نہ ہو، |

غرضیکہ اس قسم کے اقوال ائمہ کے مخاطب اہل نظر و اجتہاد ہیں، اور شرط نظر و اجتہاد جسکی تفصیل عقد الجید مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ و دیگر کتابوں میں موجود ہے، علمائے وقت میں نہیں ہیں الا ماشاء اللہ، اس لئے علمائے وقت اس قول کے مخاطب نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ مولوی ثناء اللہ امرتسری نے اپنے رسالہ تقلید شخصی و سلفی کی ابتدا میں چند علمائے دیو بند کی تحریریں شائع کی ہیں ان تحریروں میں صاف مذکور ہے کہ تنقید اقوال کیلئے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ آج مفقود ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اقوال امام ابی حنیفہؒ کی تنقید ہو چکی، اللہ رب العزت نے جن علمائے راسخین کو اس کا اہل بنایا تھا انھوں نے ہم کو اس کام سے سبکدوش کر دیا، چنانچہ رسالہ تقلید شخصی و سلفی کے ابتدا میں علمائے دیو بند کے حوالہ سے اس کی بھی تصریح موجود ہے آپ کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقوال امام اعظمؒ کی تنقید ہمارے علماء کے علاوہ دوسرے مذہب کے علماء نے بھی کی ہے۔ ان میں سے ایک امام شعرانی شافعی بھی ہیں وہ تحریر فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| وقد تتبعت بحمد الله أقواله و أقوال أصحابه لما ألفت كتاب أدلة المذاهب، فلم أجد قولاً من | یعنی میں نے خود امام اور ان کے اصحاب کے اقوال کا تتبع کیا جبکہ مذاہب کے دلائل میں کتاب لکھی تھی، تو میں نے |

| | |
|---|---|
| أقواله و أقوال أتباعه الا هو مستند الى آية أو حديث أو أثر أو الى مفهوم ذلک أو حديث ضعيف كثرت طرقه أو الى قياس صحيح، فمن أراد الوقوف على ذلک فليطالع كتابي المذكور. | امام اور ان کے متبعین کا کوئی قول ایسا نہیں پایا جو کسی آیۃ یا حدیث یا اثر صحابی یا اسکے مفہوم یا کسی حدیث ضعیف یا کسی قیاس کی طرف مستند نہ ہو جس کو اس کی تصدیق منظور ہو وہ میری اس کتاب کا مطالعہ کرے (میزان ۱/۵۶) |

اور امام شعرانی کو اس تتبع وتنقید کے بعد امام صاحب کے اقوال کی صحت کی نسبت ایسا اطمینان اور وثوق حاصل ہو گیا تھا کہ انھوں نے بلا کسی پس وپیش کے یہاں تک فرمادیا:

| | |
|---|---|
| فاعمل بما تجده من كلام الائمة با نشراح صدرو لولم تعرف مدركه (۱/۶۰) | یعنی تم کو کلام ائمہ میں سے جو کچھ ملے اس پر پورے اطمینان قلب کے ساتھ عمل کرو اگر چہ تم کو اس کا ماخذ نہ معلوم ہو |

پس جب موافق ومخالف علماء اقوال امام کی تنقید کر کے ان اقوال کی صحت و ادلہ شرعیہ سے انکی مطابقت کا اعلان کر چکے ہیں تو اب یہ کتنا بے موقع سوال ہے کہ علمائے دیوبند تنقید اقوال کیلئے تیار ہیں یا نہیں۔

سوال دویم:-تقلید شخصی کی کیا تعریف ہے اور تقلید شخصی کرنے کی صورت میں ائمہ مذہب اور فقہاء مذہب کے اقوال و آراء کی تقلید کس حد میں داخل ہوگی، اگر تقلید شخصی صرف سیدنا امام ابوحنیفہ کی تقلید کا نام ہے تو قیاس کی تفصیل وتاصیل میں جو اختلافات نمایاں ہیں ان میں کیا طریق عمل ہوگا؟

جواب:-کسی امام معین کے قول کو بلا دلیل دریافت کئے مان لینے کا نام تقلید شخصی ہے، اب آپ کا یہ سوال کہ تقلید مثلاً امام ابی حنیفہؒ کی تقلید کرنے کی صورت میں

ائمہ مذہب اور فقہائے مذہب کے اقوال وآراء کی تقلید کس حد میں داخل ہوگی، تو میں کہتا ہوں کہ ائمہ مذہب کی تقلید بھی صاحب مذہب کی تقلید ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ائمہ مذہب کے اقوال بھی صاحب مذہب ہی کے اقوال ہیں چنانچہ علامہ شامی نے حاوی قدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

واذا أخذ بقول واحد منهم يعلم منه قطعاً أنه يكون به آخذاً بقول ابي حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه الكبار كابي يوسف ومحمد وزفر والحسن ...... منهم قالوا: ماقلنافي مسئلة قولاً الا هو روايتنا عن ابي حنيفة وأقسموا عليه أيماناً غليظةً فلم يتحقق في الفقه جواب ولا مذهب الا له كيف ما كان وما نسب الى غيره الا بطريق المجاز للموافقة (١/٤٨)

یعنی جب کوئی امام ابی یوسف کے قول کو لے رہا ہے تو قطعاً معلوم ہے کہ امام ابی حنیفہؒ ہی کے قول کو لے رہا ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ کے تمام بڑے بڑے شاگردوں کا یہ مقولہ ہے کہ ہم نے جس مسئلے میں بھی کچھ کہا ہے وہ درحقیقت امام صاحبؒ کا قول ہے جسکو ہم نے ان سے روایت کیا ہے اور اپنی فہم کی بنا پر اسکو راجح سمجھا ہے اور اختیار کرلیا ہے پس اس بنا پر فقہ حنفی میں بجز امام صاحب کے قول کے اور کسی کا قول نہیں ہے اور جو قول کسی دوسرے کی طرف منسوب ہے وہ محض اس وجہ سے انکی طرف منسوب ہوگیا ہے کہ انھوں نے اسکو اختیار کیا ہے اور انکی موافقت کی ہے۔

اور اس چیز کو امام شعرانی نے میزان کبریٰ میں ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے اور اسکے اخیر میں بالکل صاف صاف لکھ دیا ہے:

من أخذ بقول واحدٍ من اصحاب

یعنی جس نے امام ابو حنیفہؒ کے کسی

| | |
|---|---|
| ابی حنیفۃؒ فھو آخذ بقول ابی حنیفۃؒ (۴۸/۱) | شاگرد کے قول پر عمل کیا اس نے امام صاحبؒ ہی کے قول پر عمل کیا۔ |

اس جواب کے بعد غور کر کے بتلایئے کہ قیاس کی تفصیل و تاصیل میں جو اختلافات ہیں انکی وجہ سے امام صاحبؒ کی تقلید کرنے میں کیا اشکال پیدا ہوگا، اس اشکال کو وضاحت سے کہئے اور یہ بھی بتلایئے کہ تفصیل و تاصیل قیاس میں جو اختلافات ہیں وہ کن کن حضرات کے مابین ہیں اور یہ کہ وہ امام صاحبؒ کی تقلید شخصی کرنے میں کیوں حارج ہیں۔

سوال سویم:- امکان کذب باری یعنی خدا کا جھوٹ بولنے پر قادر ہونا حضرات دیوبند کے نزدیک صحیح ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو براہین قاطعہ وصانیۃ الایمان کے مصنف مولوی خلیل احمد صاحب کی بابت کیا فتوی ہے اور اگر صحیح ہے تو اس پر کیا کتاب وسنت وآثار صحابہ سے کوئی دلیل قائم ہوسکتی ہے یا قول امام سے برد ہے۔ اگر شق اول صحیح ہے تو کیا مقلد کو براہ راست استدلال کا حق ہے اور اگر شق ثانی ہے تو کیا وہ کتاب وسنت وآثار کے خلاف ہے اگر شق ثالث ہے تو اسکی تفصیل مطلوب ہے۔

جواب:- بیشک حضرات علمائے دیوبند و دوسرے علماء محققین اہل سنۃ و الجماعۃ مثلاً بیضاوی، سید شریف، امام ابن الہمام، ابن ابی شریف مقدسی، علامہ سیالکوٹی اور مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید رحمہم اللہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ سبحانہ کوئی خبر دے کر یا کوئی وعید نازل کر کے اسکے خلاف کرنے سے عاجز نہیں ہوتے، بلکہ اس کے خلاف کرنا انکی قدرت اور اختیار میں ہوتا ہے، مگر باوجود قدرت کے وہ اس خبر یا وعید کیخلاف ہرگز نہیں کرینگے۔ اور خارجی و معتزلی اور اس زمانہ کے بدعتی کہتے ہیں کہ جب خدا ایک خبر دے چکا تو وہ اسکے خلاف کرنے سے بالکل مجبور و عاجز ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اتنا تو سب کہتے ہیں کہ خدا اپنی خبر کے خلاف ہرگز نہیں کرے گا، بس اتنا فرق ہے کہ خوارج اور معتزلی اور مبتدعین کے نزدیک خلاف نہ کرنا مجبوری کی وجہ سے ہے، قدرت واختیار نہ ہونے کے سبب سے ہے؛ اور اہل حق کہتے ہیں کہ مجبوری خدا کی شان کے خلاف ہے بلکہ وہ قدرت کے ہوتے ہوئے اور اختیار رکھتے ہوئے پھر خلاف خبر نہ کرے گا، میں نے جن علماء اہل سنت وجماعت کا نام لیا ان کی تصنیفات نایاب نہیں جسکا جی چاہے تفسیر بیضاوی صفحہ ۲۴، اور حاشیہ بیضاوی السیالکوٹی صفحہ ۱۵۰، اور شرح مواقف مطبوعہ مصر اور مسائرہ اور مسامرہ مبطوعہ دیو بند وغیرہ کا مطالعہ کرے۔ بہرحال سوال ۳ میں جس مسئلہ کا ذکر ہے اسکی صحیح تعبیر یہ ہے اور علمائے دیو بند اس کے قائل ہیں اور اس مسئلہ کی بنیاد قرآن کریم پر ہے (دلائل کی تفصیل جہد المقل مصنفہ حضرت شیخ الہندؒ سے معلوم کرو) اب رہا آپ کا یہ سوال کہ کیا مقلد کو براہ راست استدلال کا حق ہے، تو اسکا جواب یہ ہے کہ مقلدین کے مختلف طبقات ہیں ان میں سے بعض کو استدلال کا بھی حق حاصل ہے بعض کو نہیں ہے، چنانچہ وہ مقلد جس کو اجتہاد فی المذہب کا درجہ حاصل ہوتا ہے، ان مسائل میں جن میں امام کی کوئی تفریع موجود نہیں ہوتی اجتہاد کرسکتا ہے اور برعایت اصول وقواعد امام اسکا حکم نکال سکتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| الثانية طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسفؒ و محمد وسائر اصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج الاحكام من الادلة على مقتضى القواعد التي قررها استاذهم ابو | دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب کا ہے جیسے ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور باقی اصحاب ابی حنیفہؒ جو احکام کو دلائل سے اور قواعد کے بنا پر جو کہ ان کے استاد ابو حنیفہؒ نے احکام میں مقرر کئے ہیں نکالنے پر قادر ہیں اگر انھوں نے بعض |

| | |
|---|---|
| حنیفۃ فی احکام الفروع لکن یقلد ونہ فی قواعد الاصول (صفحہ ۵۴) | احکام فروع میں ابوحنیفہؒ کی مخالفت کی ہے لیکن قواعد اصول میں اس کی تقلید کرتے ہیں۔ |

اور مجتہد منتسب کیلئے تو استدلال کا حق حاصل ہونے کی عقد الجید صفحہ ۱۰ و ۴۲ میں صاف تصریح ہے، علاوہ بریں تقلید فی الفروع اور استدلال فی العقائد میں تو کوئی منافات نہیں۔

سوال چہارم:- علم غیب نبی ﷺ اگر کلی ہے تو یہ خاصہ جناب باری ہے اور اگر جزئی ہے تو ایسا علم تو ہر زید و بکر پاگل وحیوان کو ہوسکتا ہے اس قسم کی کوئی عبارت جناب مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کے حفظ الایمان میں ہے یا نہیں اگر نہیں ہے تو فہو المراد اور اگر ہے تو کیا اس میں نبی کریم کی توہین ہوتی ہے یا نہیں کہ آپکے علم غیب کی تشبیہ کس سے کی گئی۔

جواب:- قبل اس کے کہ میں آپ کو حفظ الایمان کی عبارت کا مطلب بتاؤں، یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ خود حکیم الامہ حضرت مولانا صاحب اس شخص کو جو حضور ﷺ کے علم غیب کو پاگلوں اور جانوروں کے علم سے تشبیہ دے یا ان کے علم کے برابر کہے کیا سمجھتے ہیں۔ سنئے حضرت مولانا بسط البنان میں تحریر فرماتے ہیں: جو شخص ایسا اعتقاد رکھے یا بلا اعتقاد صراحۃً یا اشارۃً یہ بات کہے، میں اسکو خارج از اسلام سمجھتا ہوں کہ وہ تکذیب کرتا ہے نصوص قطعیہ کی اور تنقیص کرتا ہے حضور سرور عالم فخر بنی آدم ﷺ کی۔ اسکے بعد یہ بھی یاد رکھئے کہ خود حضرت مولانا مدظلہ سے دریافت کیا گیا کہ آپ نے معاذ اللہ حفظ الایمان میں یہ تصریح کی ہے کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم جناب رسول اللہ ﷺ کو ہے ہر پاگل ہر جانور کو حاصل ہے کیا کہیں حفظ الایمان میں یہ لکھا ہے؟ تو مولانا جواب دیتے ہیں کہ میں نے یہ خبیث مضمون کسی

کتاب میں نہیں لکھا ہے، لکھنا تو درکنار میرے قلب میں اس مضمون کا کبھی خطرہ نہیں گذرا، میری کسی عبارت سے یہ مضمون لازم بھی نہیں آتا، جب میں اس مضمون کو خبیث سمجھتا ہوں تو میری مراد کیسے ہوسکتا ہے۔ ان دونوں باتوں کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے کہ حفظ الایمان کی عبارت نقل کی جاوے اور اسکا مطلب بیان کیا جاوے لیکن آپکی خاطر سے یہ بھی سہی۔ سنئے حکیم الامت مدظلہ سے کسی نے دریافت کیا کہ نبی کریم ﷺ پر عالم الغیب کا اطلاق جائز ہے یا نہیں زید اس کو جائز سمجھتا ہے، تو مولانا اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ پھر یہ کہ آپ کی ذات مقدسہ پر علم غیب کا حکم کیا جانا اگر بقول زید صحیح ہو تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس غیب سے مراد بعض غیب ہے یا کل غیب، اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہے تو اس میں حضور کی تخصیص کیا ہے، ایسا علم غیب زید وعمرو بلکہ ہر صبی ومجنون بلکہ جمیع حیوانات وبہائم کیلئے بھی حاصل ہے۔ اس عبارت کے اخیر فقرہ کی صاف وصریح مراد ہے کہ اگر حضور ﷺ پر عالم الغیب کا اطلاق تم اس لئے صحیح مانتے ہو کہ آپ کو بعض مغیبات پر اطلاع تھی اور مطلق بعض علوم غیبیہ کے حصول کو اطلاق عالم الغیب کی صحت کیلئے کافی سمجھتے ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ مطلق بعض مغیبات کا علم تو زید وبکر وعمرو بلکہ صبی ومجنون بلکہ جمیع حیوانات وبہائم کو بھی حاصل ہے تو چاہئے کہ تم ان چیزوں کو بھی عالم الغیب کہو۔ اب کوئی انصاف سے کہے کہ اس عبارت میں کہاں سے کسی کے علم کو رسول اللہ ﷺ کے علم سے تشبیہ دی گئی یا برابر کہا گیا ہے اور اس تشبیہ اور تسویہ کا یہاں موقع ہی کیا ہے۔ بہر حال حفظ الایمان کی عبارت میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی توہین نہیں ہے۔ اگر آپ توہین سمجھتے ہیں تو جراءت کر کے ذرا ثابت تو کیجئے کس طرح توہین ہوئی۔

سوال پنجم:۔ علم النبی کا علم ملک الموت والشیطان سے کم ہونا براہین قاطعہ مصنفہ مولوی خلیل احمد صاحب میں ہے یا نہیں، اگر نہیں تو چشم ماروشن دل ماشاد اور اگر

ہے تو کیا اس میں سرور دو عالم کی توہین ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے تو مولوی موصوف کی بابت کیا فتویٰ ہے۔

جواب:- براہین قاطعہ میں یہ کہیں بھی نہیں ہے، اس اتہام کا مبنیٰ صرف یہ ہے کہ ایک صاحب نے ملک الموت اور شیطان کی نسبت روایات سے ثابت کیا ہے کہ انکو بہت سے مواقع زمین کا علم حاصل ہے، پس چونکہ حضور ﷺ کا مرتبہ ان سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے لہذا حضور ﷺ کو بھی ان مواقع زمین کا علم حاصل ہوگا۔ اس پر مولانا خلیل احمد صاحب نے گرفت کی ہے کہ ملک الموت اور شیطان کو ان مواقع زمین کا علم حاصل ہونے کی بابت نص وارد ہے جس کو تم نے خود پیش کیا ہے، اسی طرح کیا رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم حاصل ہونے کی بابت بھی کوئی نص قطعی ہے، اگر نہیں ہے تو زمین کے باب میں جو وسعت علمی ان کو حاصل ہے اس کو رسول اللہ ﷺ کے لئے کیوں ثابت کرتے ہو۔ اس عبارت سے لازم آتا ہے تو صرف اتنا کہ ملک الموت اور شیطان کو مواقع زمین کے متعلق جو وسعت علمی حاصل ہے رسول اللہ ﷺ کیلئے نص سے ثابت نہیں۔ انصاف سے کہئے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کی کیا توہین ہوئی فرض کیجئے کہ کوئی شخص کہے کہ بہرام مشہور چور اور ڈاکو کو چوری اور ڈکیتی کے فن میں جو وسعت علمی حاصل ہے وہ مولوی یوسف صاحب فیض آبادی کو حاصل نہیں ہے۔ تو کیا اس میں مولوی صاحب کی تنقیص ہے، یہ عجیب منطق ہے کہ ایک بات کے علم کی نفی سے یہ لازم آ گیا کہ رسول اللہ ؐ کا فلاں فلاں سے درجہ کم ہے۔ کیوں مولوی صاحب ایک کمہار برتن بنانا جانتا ہے اور ظاہر ہے کہ صدیق حسن صاحب برتن بنانا نہیں جانتے تھے تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ نواب صاحب کا علم ایک کمہار سے کم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی جاہل کہے کہ چوں کہ نواب صاحب کا رتبہ ایک کمہار سے بہت ارفع و اعلی ہے اسلئے ضرور ہے کہ انکو برتن بنانے اور جوتے سینے کا بھی علم ہو تو آپ اس کو کتنا

احمق بناوینگے اوراس منطق کی کیسی گت بناوینگے۔

سوال ششم:- ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں اگر گھٹتا بڑھتا ہے تو عقائد نسفی کا کیا جواب ہے اور گھٹتا بڑھتا نہیں ہے تو قرآن وحدیث کے متعدد مقامات میں بڑھنے کی تصریحات آئی ہیں اس سے ان کی مخالفت لازم آتی ہے۔

جواب:- زیادۃ ونقص ایمان کا مسئلہ اختلافی ہے اور یہ اختلاف نہایت قدیمی ہے، اوراس اختلاف کے متعلق محققین کی رائے ہے کہ لفظی ہے یعنی جو شخص اس کے گھٹنے بڑھنے کا قائل ہے وہ ایمان کی اور تعریف کرتا ہے اور جو اس کا قائل نہیں ہے وہ ایمان کی اور تعریف کرتا ہے، چنانچہ ملاعلی قاری شرح فقہ اکبر صفحہ ۱۶۵ میں لکھتے ہیں:

لذاذهب الا مام الرازی و کثیر من المتکلمین الی ان هذا الخلاف لفظی راجع الیٰ تفسیر الا یمان فان قلنا هو التصدیق فلا یقبلها لان الواجب هو الیقین وانه لا یقبل التفاوت و ان قلنا هو الاعمال فیقبلها فهذا هو التحقیق الذی یجب ان یعول علیه

یعنی امام رازی وغیرہ بہت سے متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے ایمان کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے اگر ایمان نام صرف تصدیق کا رکھئے تو وہ گھٹ بڑھ نہیں سکتا اوراگر ایمان میں عمل کو داخل مانئے تو وہ گھٹ بڑھ سکتا ہے، یہی وہ تحقیق ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

ملاعلی قاری کے علاوہ اور حضرات نے بھی اس کی تصریح کی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارا اور جملہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ نفس تصدیق کے لحاظ سے کمی وبیشی متصور نہیں ہاں کیفیت کے لحاظ سے کمی وبیشی ممکن بلکہ واقع ہے، اور زیادت ونقص جو نصوص میں وارد ہیں ان سے قوت وضعف مراد ہے۔ ملاعلی لکھتے ہیں:

فالمراد با لزیادۃ و النقصان القوة — یعنی زیادت ونقصان سے مراد قوت و

و الضعف (صفحہ ۱۰۵)　　　ضعف ہے۔

بہر حال زیادۃ ونقصان بمعنی قوت وضعف ایمان کے ہم قائل ہیں اور اسی پر نصوص کو محمول کرتے ہیں، رہا زیادت ونقصان بمعنی تفاوت فی الکمیۃ اس کے قائل نہیں، اس لئے نہ عقائد نسفی کے جواب کی ضرورت ہے نہ نصوص کی مخالفت لازم آتی ہے۔ ہاں یہ واضح رہے کہ زیادت ونقصان ان دونوں کا فرق سمجھنے کیلئے علم شرط ہے سرسری طور پر مطالعہ کتب کافی نہیں ہے۔

سوال ہفتم:- حنفیہ کے نزدیک صحابی کو گالی دینا یا بغض رکھنا کفر نہیں ہے (شامی جلد ۳ صفحہ ۳۵۳) کیا یہ عقیدہ حدیث **لا یحبھم الا مومن و لا یبغضھم الا منافق** کے خلاف نہیں۔

جواب:- صحابیؓ کو گالی دینا یا بغض رکھنا اہل سنت میں کسی کے نزدیک بھی کفر نہیں ہے اہل سنت کے نزدیک گالی موجب کفر نہیں ہوتی، فقہ اکبر صفحہ ۸۶ میں مذکور ہے اور جو حدیث ذکر کی گئی ہے اسکی مراد حافظ ابن حجر شارح بخاری کی زبانی سنئے:

هل يكون من ابغضهم منافقاً و ان صدق و اقر فالجواب ان ظاهر اللفظ يقتضيه لكنه غير مراد فيحمل على تقييد البغض بالجهة فمن أبغضهم من جهته هذه الصفة وهي كونهم نصروا رسول الله ﷺ أثر ذلك في تصديقه فيصح انه منافق فتح الباری (۱/۴۸)

خلاصہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ان سے بغض رکھے منافق ہے لیکن مراد یہ نہیں ہے بلکہ خاص نوعیت کا بغض مراد ہے۔ اور یہ کہ ان سے صرف اس وجہ سے بغض رکھے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی مدد کی ہے بس اس خیال سے بغض رکھنا بیشک نفاق ہے۔

معلوم ہوا کہ مطلق بغض کفر نہیں ہے اگر چہ گناہ اور سخت گناہ ہے، اور حنفیہ

کرام بھی اسی کے قائل ہیں کہ صحابیوں سے بغض رکھنا اگرچہ سخت ترین گناہ ہے لیکن کفر نہیں ہے۔ ہاں اگر اس خیال سے بغض رکھے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی مدد کی تو بیشک نفاق ہے، اب ہم ذرا مولوی یوسف صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ

حدیث بخاری

سباب المسلم فسوق [مسلمان کو گالی دینا فسق ہے]

میں گالی کو فسق کہا گیا ہے، اگر سبِ صحابہ کو آپ کفر سمجھتے ہیں تو حدیث صحیح کے خلاف ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ قتال مسلم کو کفر کہا گیا ہے

و قتاله کفر (بخاری) [مسلمان سے قتال کرنا کفر ہے]

پس صحابہ میں جو قتال ہوا ہے اسکی بابت کیا فتویٰ ہے اور نیز قتال کرنے والے مومنوں کو امام بخاری قرآن سے مومن ثابت کرتے ہیں اور وہی قتاله کفر بھی روایت کرتے ہیں انکی بابت کیا رائے ہے نیز یہ کہ قتال مومن بنص قرآنی (کمازعم البخاری) منافی ایمان نہیں ہے تو سبِ مومن کیونکر کفر ہو جاویگا۔

سوال ہشتم:- محارم سے نکاح کر کے صحبت کرنے میں امام صاحب کے یہاں سزائے شرعی نہیں جو ہر نیرہ مجتبائی صفحہ ۲۱۹-۲۲۰، ان کے دونوں شاگردان کے خلاف ہیں یہاں کس کی تقلید کی جاوے اور کیوں کی جاوے تفصیل مطلوب ہے۔

جواب:- امام صاحب کا مذہب نقل کرنے میں خیانت سے کام لیا گیا ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ نکاح محارم سے امام صاحب کے یہاں حد نہیں لازم آتی، بلکہ تعزیر واجب ہے، لہٰذا مطلقاً یہ کہہ دینا کہ ان کے نزدیک سزائے شرعی نہیں خلاف دیانت ہے، اصطلاح میں زانی کو سنگسار کرنا یا اسکے سو درّے مارنے کو حد زنا کہتے ہیں اور اگر زانی کو اس کے ماسوا کوئی سزا دیجائے تو اس کو تعزیر کہتے ہیں، پس چونکہ صورت مسؤلہ میں سنگسار کرنا یا درے مارنا نہیں ہے اس لئے فرما دیا کہ اس صورت میں حد نہیں

اور اس کے بعد صاف اسکی تصریح بھی کر دی کہ لیکن تعزیر واجب ہے۔ جو جزئیہ اس وقت میرے سامنے نہیں درمختار موجود ہے اُس میں صاف تصریح موجود ہے دیکھو در مختار حاشیہ بر شامی ج ۳ ص ۱۵۹، اور امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں:

لایجب فی ھذا حدّ الزنا لکن یجب التعزیر و العقوبۃ البلیغۃ و ممن قال بذا لک ابو حنیفۃ و سفیان الثوری

یعنی اس صورت میں حد زنا (یعنی سنگسار کرنا یا سودرے لگانا) تو واجب نہیں لیکن تعزیر اور انتہائی سزا دینا واجب ہے۔

حضرت مولٰنا عبدالحیؒ القول الجازم صفحہ ۳ میں لکھتے ہیں:

ثم عند الحنفیۃ و ان سقط الحدّ فی ھذہ المسئلۃ ای حدّالزنا لکن یجب فیہ علی الامام التعزیر حتی یقتل سیاسۃ فھم و ان أسقطو الحدّ آخذاً بقاعدۃ الحدود تدرأ بالشبھات لکنھم اوجبوا ما ھو اشد من ذالک

یعنی حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں اگرچہ سودرّے لگانا یا سنگسار کرنا واجب نہیں ہے لیکن سخت سے سخت سزا یہاں تک کہ قتل بھی سیاسۃً واجب ہے۔

اس تشریح کے بعد اب سنئے کہ اس مسئلہ میں بھی امام صاحب کی تقلید کی جاویگی اور انہیں کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا، اسلئے کہ اہل ترجیح نے انہیں کے قول کو ترجیح دی ہے اور حدیث سے بھی امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے، اسلئے کہ اس صورت میں حدیث سے قتل کا حکم ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قتل سنگسار کرنے یا سودرے لگانے کے علاوہ ایک سزا ہے مزید تفصیل میری دوسری تحریروں میں ہے جو العدل میں شائع ہو چکی ہیں۔

سوال نہم:- کتا امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں درمختار نولکشور صفحہ

۲۰، اسکی دلیل مطلوب ہے۔

جواب:- افسوس ہے کہ آپ کو بخاری کے باب سور الکلاب و ممرھا فی المسجد سے بھی ذہول ہو گیا ہے، اور اگر اس باب کو آپ پڑھئے اور سمجھنے کی کوشش کیجئے تو معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ کتا نجس العین نہیں ہے، بلکہ مطلقاً نجس نہیں ہے، چنانچہ امام زہری کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اسی پانی سے وضو جائز ہے جس میں کتے نے پیا ہو، اس مقام پر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

والظاهر من تصرف المصنف انه يقول بطهارته (فتح ۱/۱۹۱) — یعنی مصنفؒ کے تصرف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسکی پاکی کے قائل ہیں

پھر امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب کے متصل ہی دوسرے باب میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ ایک شخص نے پیاسے کتے کو اپنے موزہ سے پانی پلایا اور اللہ تعالیٰ نے اس کے اس فعل کو پسند فرمایا۔ اسکی شرح میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

استدل به المصنفؒ على طهارة سور الكلب (فتح ۱/۱۹۶) — یعنی امام بخاریؒ نے اس حدیث سے کتے کے جھوٹے کی پاکی پر استدلال کیا ہے

اس کے بعد شکاری کتے والی حدیث ذکر کر کے اس کو بھی اسکی پاکی کی دلیل بتائی ہے، کیا اس میں سے کوئی چیز آپ کی نظر سے نہیں گذری؟ اور سنئے حدیث میں وارد ہے کہ جس برتن میں کتا پانی پی لیوے اس کو دھویا جاوے برتن کی پاکی کا یہی طریقہ حدیث میں مذکور ہے، پھر دوسری حدیث میں مذکور ہے کہ عہد نبوی میں کتے مسجد نبوی میں برابر آتے جاتے رہتے تھے اور مسجد میں پانی بھی نہیں چھڑکا جاتا تھا۔ ان دونوں حدیثوں سے صاف ظاہر ہے کہ کتا نجس تو ہے مگر نجس العین نہیں اسلئے کہ اگر نجس نہ ہوتا تو جس برتن میں پانی پی لیا تھا اسکی پاکی کی ضرورت نہ تھی اور اگر نجس العین

ہوتا تو مسجد کا دھونا ضروری ہوتا۔

سوال دہم:- خنزیر بھی امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں در مختار نولکشوری صفحہ ۱۵۵ اسکی بھی دلیل مطلوب ہے۔

جواب:- بالکل جھوٹ ہے افترا ہے بہتان ہے، درمختار کا حوالہ بھی غلط ہے بلکہ اس کے خلاف خنزیر کا نجس العین ہونا اس میں مصرح ہے، چنانچہ درمختار میں صاف ہے لنجاسة عينه، اسی طرح شامی میں ہے:

| | |
|---|---|
| وانه نجس العين بمعنى ان ذاته بجميع اجزائه نجسة...... فلذا لم يقبل التطهير في ظاهر الرواية عن اصحابنا (۱/۱۴۴) | [اور خنزیر اس معنی میں نجس العین ہے کہ اس کی ذات اپنے تمام اجزاء کے ساتھ ناپاک ہے، اسی وجہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی] |

آپ نے درمختار کے جس مقام کا حوالہ دیا ہے اسکو نہ آپنے سمجھا ہے نہ اسنے جسکی تقلید میں آپنے لکھ مارا ہے، پوری عبارت درمختار کی ہے:

| | |
|---|---|
| ولا بخنزير لنجاسة عينه و عليه فلا يجوز بالكلب على القول بنجاسة عينه الاان يقال ان النص ورد فيه فتنبه وبه يندفع قول القهستاني ان الكلب نجس العين عند بعضهم والخنزير ليس بنجس العين عند ابى حنيفة على مافى التجريد وغيره | مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ خنزیر کے ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں اس لئے کہ وہ نجس العین ہے تو اس بنا پر کتے کے ذریعہ بھی شکار ناجائز ہوگا جبکہ اسکو نجس العین کہا جاوے لیکن دونوں میں یہ فرق ہوسکتا ہے کہ کتے کے بارے میں نص وارد ہوچکی ہے اور خنزیر کے باب میں یہ کہیں نہیں ہے کہ اس سے شکار کھیلنا جائز ہے اسکے بعد فرماتے ہیں کہ قہستانی کا یہ قول کہ کتا بعض کے نزدیک نجس العین ہے اور |

فتامل                    یہ کہ امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں ہے دونوں ہماری تقریر سے مندفع ہو گئے۔

یعنی صاحب درمختار نے قہستانی کے اس قول کو کہ خنزیر امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں تو اور کیا ہے مگر آپ حضرات نے خوش فہمی سے الٹی بات سمجھی۔ مولوی صاحب انصاف کیجئے کہ ایسی سمجھ سے قرآن و حدیث سے استخراج احکام و استنباط مسائل کیجئے گا۔

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا    لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

سوال یازدہم:- حنفی مذہب کی بڑی معتبر کتاب شامی میں جلق کا واجب ہونا ملاحظہ فرمایئے خوف زنا ہو تو جلق لگانا واجب ہے۔

جواب:- جلق کو ہمارے علماء نے بتصریح حرام لکھا ہے، چنانچہ درمختار میں لکھا ہے کہ:

الاستمناء حرام و فیه التعزیر          یعنی جلق لگانا حرام ہے اور اس پر سزا دی جاویگی،

باقی جو کچھ آپ نے شامی سے نقل کیا ہے وہ قابل اعتراض چیز نہیں ہے، آپ خود بتایئے کہ ایک غیر شادی شدہ شخص شہوت سے مجبور ہے اور اندیشہ ہے کہ زنا میں مبتلا ہو جاویگا تو اس حالت میں زنا کر لینا ٹھیک ہے یا جلق سے دفع شہوت کر لینا، امام شامی کی یہی مراد ہے کہ اگر جلق نہیں لگاتا تو بلا زنا کئے نہیں رہ سکتا تو جلق لگائے نہ کہ زنا کرے اور جلق کو زنا پر ترجیح دے، اس لئے کہ زنا کی حرمت نص قطعی سے بصراحت ثابت ہے۔ کیا آپ کی رائے ہے کہ زنا کرے، علامہ شامی پر تو معترض ہو گئے لیکن یہ نہ سوچا کہ بڑے بڑے بخاری اہل حدیث جو آپ سے کہیں زیادہ قرآن و حدیث سے واقف تھے کیا لکھ گئے ہیں، سنئے! مولوی نورالحسن صاحب خلف الصدق

جناب نواب صدیق حسن خانصاحب عرف الجادی میں لکھتے ہیں: مشت زنی (جلق لگانا) یا کسی چیز سے منی نکالنا اس شخص کے لئے جس کی بیوی نہ ہو مباح ہے اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو واجب ہے یا مستحب ہے۔ اور مولوی وحید الزماں صاحب غیر مقلد نے نزل الابرار میں ہر حالت میں جلق کو جائز لکھا ہے۔

سوال دوازدہم:- متاجرہ سے زنا کرنے میں حنفی مذہب کی رو سے سزائے شرعی نہیں ولا بمستاجرۃ یعنی اُجرت دے کر زنا کرنے سے سزائے شرعی نہ دیجائیگی کنز الدقائق مجتبائی صفحہ ۱۶۷۔

جواب:- یہاں بھی وہی فریب کاری ہے یعنی اس صورت میں حد جس سزا کا نام ہے وہ نہیں ہے باقی تعزیر واجب ہے لیکن مولوی صاحب نے غایت دیانت سے آدھی بات کہی آدھی ہضم کر گئے۔ فقہ کا اصولی مسئلہ ہے کہ

عزّر کل مرتکب منکر (درمختار) یعنی ہر منکر شرعی کے مرتکب کو تعزیر کی جاوےگی

اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں بھی صاحبین کے نزدیک حد واجب ہے، اور امام ابن الہمام نے لکھا ہے:

الحق وجوب الحد (درمختار) یعنی حق یہ ہے کہ اس صورت میں حد واجب ہے

امام صاحبؒ نے جن جن صورتوں میں حد کو ساقط کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شک پیدا ہو گیا ہے اور حدیث میں وارد ہے:

الحدود تندرء بالشبہات یعنی حدیں شک وشبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے دفع ہو جاتی ہیں۔

میں نے ان سوالات کے جوابات میں حتی الامکان اختصار سے کام لیا ہے

اس لئے کہ اکثر سوالات کے جوابات بارہا ہو چکے ہیں، ان میں سے کتنے سوالوں کے جواب تو میں خود چند بار لکھ چکا ہوں اور بہتیرے سوالات کا جواب دوسرے علماء حنفیہ نے دئے ہیں اور العدل میں یا متفرق رسائل میں شائع ہو چکے ہیں، اس لئے بار بار ان سوالات کو دہرانا عقلمندی کے خلاف ہے، کام کی بات یہ ہے کہ ان جوابات پر غائر نظر ڈال کر کے اگر کلام کی گنجائش ہو تو کلام کیا جاوے، مگر میں دیکھتا ہوں کہ یہ کسی سے نہیں ہوتا اور انشاء اللہ نہیں ہوگا۔ آپ خود دیکھ لیجئے گا کہ مولوی یوسف صاحب ہمارے جوابات پڑھ کر کسی بہانہ سے یا تو خاموشی اختیار کر لیں گے، یا اپنے خاص لہجے میں صلواتیں سنانے لگیں گے، یا پھر کوئی اشتہار شائع کر کے سائل بن جائیں گے۔ آخر میں مولوی یوسف صاحب سے اتنی گذارش ہے کہ اگر آپ عالمانہ طور پر میرے جوابات کے متعلق کچھ لکھیں تو مہربانی کر کے اس کے مطالعہ کا مجھ کو بھی موقع دیں

مولنا مولوی حبیب الرحمٰن صاحب
مولوی فاضل صدر مدرس مدرسہ مفتاح العلوم مئو اعظم گڈھ

# الروض المجود فی تقدیم الرکبتین عند السجود

جہالت یا نفسانیت کا برا ہو جس کی وجہ سے غیر مقلد مضمون نگار نے وہ
کام کیا جو اسے اہل حدیث کہلا کر نہ کرنا چاہیے، حدیث وضع الرکبتین
قبل الیدین کا رجحان اس کے معارض پر اس درجہ واضح ہے کہ شک
وشبہ کی گنجائش نہیں، مگر جہل مرکب یا چند غیر مقلدین کی تقلید کورانہ
نے مضمون نویس کو اس صداقت کی تسلیم سے باز رکھا

# الروض المجود فی تقدیم الرکبتین عند السجود

الحمد لله الذی جعلنا ابها الحنفیة من متبعی شریعته الغراء والقائمین علی الملة التی لیلها ونهارها سواء، والصلوٰة والسلام الأتمان الأکملان علی سید الانس والجان نبیه وصفیه الذی اضاء لنا معالم الدین وأوضح لنا مناهج التصدیق والیقین سیدنا ومولانا محمد امام الانبیاء وعلی آله وصحبه الکرام النجباء أما بعد:

اتباع سنت سنیہ باعث فلاح دارین ہے، اور ابتداع بدعت تامرضیہ موجب خسران کونین، مگر ہوائے نفس کے بندے، اور خواہش نفسانی کے غلام ہمیشہ غلط راستہ اختیار کرتے رہے اور پہلے پر دوسرے کو ترجیح دیتے رہے، فرقہ محدثہ غیر مقلدین گو زبان دہن وقلم سے اتباع سنت کا دم بھرتا رہا اور اس کو ہمیشہ یہی لکھتے اور کہتے دیکھا اور سنا گیا کہ

اصل دیں آمد کلام اللہ معظم داشتن  پس حدیث مصطفیٰ بر جاں مسلم داشتن

مگر ان کہنے والوں، لکھنے والوں کے دلوں کو ٹٹولو، اُن کے اعمال وافعال کا جائزہ لو، تم ان کے زبان ودل، قول وفعل میں بین تخالف، کھلا تناقض، صریح تنافی پاؤ گے۔ دور کیوں جاؤ ۲۸/ جمادی الاولیٰ کا اہلحدیث ہاتھ میں لو، اس کے صفحہ ۸ میں "سجدہ میں جاتے وقت ہاتھوں کو پہلے رکھنے کی سنیت" کے عنوان پر تمہاری نظر پڑے گی، اسے پڑھو اور میری صداقت بیان کی داد دو۔

میں مضمون پڑھ کر تحیر رہ گیا کہ الٰہی مضمون نگار کو خلل دماغ کا عارضہ ہے، یا دیدہ و دانستہ آمادۂ اغوائے خلق و تلبیس باطل ہے، چونکہ مضمون نگار ابھی "کے آمدی و کے پیر شدی" کا مصداق ہے اس لیے ہمارے منھ سے دعا نکلتی ہے۔

خدا ترا بت کافر دراز سن تو کرے جفا کے تو بھی ہو قابل خدا وہ دن تو کرے

اور میں چاہتا ہوں کہ اس کی غلطیوں پر اس کو متنبہ کر دوں، اور اسی کے ساتھ احقاق حق کا فرض بھی ادا ہو جائے۔ إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله۔

جہالت یا نفسانیت کا برا ہو جس کی وجہ سے غیر مقلد مضمون نگار نے وہ کام کیا جو اسے اہل حدیث کہلا کر نہ کرنا چاہئے، حدیث وضع الرکبتین قبل الیدین کا رجحان اس کے معارض پر اس درجہ واضح ہے کہ شک وشبہ کی گنجائش نہیں، مگر جہل مرکب یا چند غیر مقلدین کی تقلید کورانہ نے مضمون نویس کو اس صداقت کی تسلیم سے باز رکھا۔

ناظرین! جس حدیث سے گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھنے کی سنیت ثابت ہوتی ہے، وہ ترمذی وابوداود وابن ماجہ ونسائی وصحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان وصحیح ابن السکن کی حدیث ہے:

| | |
|---|---|
| عن وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه | یعنی وائل حجر فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ سجدہ کرتے تو اپنے زانو کو ہاتھوں سے پہلے (زمین پر) رکھتے اور جب سجدہ سے اٹھتے تو زانو سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے |

سنن اربعہ میں اس حدیث کی مشترک سند یہ ہے: يزيد بن هارون أنا شريك عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر۔ اس سند کے

تمام رجال ثقہ ہیں۔ شریک بن عبداللہ کے بارے میں البتہ لوگوں نے کلام کیا ہے، مگر حق یہ ہے کہ وہ ساقط الاحتجاج نہیں ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی اور حازمی نے ان کی اسی حدیث کی تحسین کی ہے، اور ابوداود نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک اس کے صالح ہونے کی دلیل ہے، اور ابن معین نے شریک کی توثیق کی ہے، اور امام نسائی نے لا بـأس بـه کہا ہے، اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایتیں لی ہیں۔

الحاصل شریک کی حدیث حسن سے کم نہیں، بالخصوص جب کہ ان کا کوئی متابع یا ان کی حدیث کا شاہد بھی موجود ہو، اس وقت تو دارقطنی وغیرہ کے نزدیک بھی ان کی حدیث قابل احتجاج ہو جائے گی، اور یہاں متابع وشاہد دونوں موجود ہیں، تو اب ان کی حدیث کی صحت اور حجیت میں کیا کلام ہوسکتا ہے، شریک کا متابع ہمام ہے مگر اس کی روایت مرسل ہے، مگر بہت قوی مرسل ہے اور متابعت کے لیے کافی ہے، امام ترمذی نے لکھا ہے: وروی همام عن عاصم هذا مرسلاً ولم یذکر وائل بن حجر ، یعنی ہمام نے اس حدیث کو انھیں عاصم سے مرسلاً روایت کیا ہے اور وائل بن حجر کا نام نہیں لیا ہے، اور ابوداود نے لکھا ہے: قـال هـمـام وحـدثنا شقيق قال حـدثـنـی عـاصـم بن کلیب عن ابیه عن النبی ﷺ بمثل هذا ۔ پس اگر عاصم سے ہمام اور شقیق دونوں نے روایت کیا ہے تو شریک کے دو متابع ہوئے۔

اور ہمام نے موصولاً بھی اس کو روایت کیا ہے سنن ابوداود میں ہے: حـدثـنـا محمد بن معمر ثنا حجاج بن منهال ثنا همام ثنا محمد بن جحادة عن عبدالجبار بن وائل عن ابیه ان النبی ﷺ فذکر حدیث الصلوة قال فلما سجد وقعتا رکبتاه الی الارض قبل ان یقع کفاه (۱/۸۵)

اس روایت میں صرف اتنی بات ہے کہ اس حدیث کو عبدالجبار بن وائل

اپنے باپ سے بلا واسطہ روایت کرتا ہے، اور اکثر محدثین کے نزدیک اس کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں ہے، لہذا یہ روایت مرسل ہوگی، لیکن اولاً تو مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے، اس لیے اس سے ہمارے ہاں احتجاج درست ہے، اور ثانیاً یہ متابع ہے اور متابعات میں اتنی بات چنداں مضر نہیں، ہمارے یہاں ان دونوں وجہوں سے یہ روایت مقبول ہوگی، اور غیر مقلدین کو اس وجہ سے اس کے قبول سے چارہ نہیں ہے کہ ان کے یہاں عبد الجبار کا سماع اپنے باپ سے ثابت ہے(۱) (دیکھو تحریرات غیر مقلدین بابت آمین بالجہر) لہذا یہ روایت مرسل نہ رہے گی اور اچھی خاصی حدیث شریک کی مؤید ہوگی، بلکہ حق تو یہ ہے بانفرادہ اور تنہا قابل احتجاج ہوگی، اور چونکہ اس کے اسناد کے تمام رجال ثقات ہیں، اس لیے ضعف اسناد کا دعویٰ بھی ممکن نہیں ہے، اور اگر بفرض المحال کوئی ایسا کرے بھی تو بے سود ہے، اس لیے کہ دعوی ضعف کی صورت میں بھی متابعت کے لیے بہت کافی ہوگی۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں — لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

اور شریک کی اس حدیث کے دو شاہد ہیں: ایک ابو ہریرہ کی حدیث ہے اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ میں ہے اور اثرم و ابن ابی داود نے بھی اس کو روایت کیا ہے:

حدثنا محمد بن فضيل عن عبد الله بن سعيد عن جده عن ابی هريرة عن النبی ﷺ قال: اذا سجد احدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك كبروك الفحل

[حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص سجدہ کرے تو گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھے اور اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھے]

(۱) اسی بنا پر دار قطنی نے عبد الجبار کی آمین بالجہر والی حدیث کی تصحیح کی ہے اور مولوی ابراہیم سیالکوٹی وغیرہ نے بھی اثبات سماع پر زور دیا ہے اور اس کو صحیح مانا ہے ۱۲ منہ

(زاد المعاد بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ)

اور دوسرا شاہد حدیث انس ہے:

عن انس قال رأيت رسول الله ﷺ انحط بالتكبير حتى سبقت ركبتاه يديه (زاد المعاد وتلخيص الحبير بحوالہ دارقطنی وحاکم وبیہقی)

[حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو تکبیر کہتے ہوئے (سجدہ میں) جاتے دیکھا کہ آپؐ کے گھٹنے آپ کے ہاتھوں سے پیشتر زمین پر پڑے]

اس میں شک نہیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں (۱)، مگر مستقل حجتیں نہیں ہیں بلکہ شواہد ہیں، اس لیے ان کا ضعف مضر نہیں، كما لا يخفى على من له إلمام بالحديث۔

خلاصۂ مرام اینکہ وضع رکبتین قبل الیدین کے باب میں وائل بن حجر کی حدیث بطریق شریک اولاً تو بانفرادہ حسن ہے ثانیاً اُس کے دو متابع (ایک غیر مقلدین کے خیال کے بنا پر صحیح اور ایک مرسل) اور دو شواہد موجود ہیں اور ان کی موجودگی میں حدیثِ شریک بلا شک وشبہ قابلِ احتجاج ہے چنانچہ اکثر اہلِ علم کے نزدیک یہی حدیث معمول بہ ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں:

والعمل عليه عند اكثر اهل العلم يرون ان يضع الرجل ركبتيه قبل يديه واذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه

یعنی اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ (سجدہ میں جاتے وقت) آدمی اپنے ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھے اور جب (سجدہ سے) اٹھے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھائے۔

---

(۱) حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا ہے لا أعرف له علة میں اس میں کوئی علت (جرح) نہیں پاتا۔ اور ذہبی نے تلخیص مستدرک میں حاکم کا یہ قول نقل کر کے سکوت کیا ہے ۱۲ منہ

اور ائمۂ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام شافعی اور ان کے علاوہ ابراہیم نخعی، مسلم بن یسار، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور امام ابوحنیفہ کے تمام اصحاب اور اہلِ کوفہ اسی کے قائل ہیں (زاد المعاد ج ۱ ص ۵۹) اور صحابہ کرام میں سے حضرت خلیفۂ ثانی عمر بن الخطاب اور حضرت عبداللہ بن مسعود بھی اسی کے قائل و فاعل تھے (زاد المعاد و شرح معانی الآثار للطحاوی) اور ایک روایت میں مالک بھی اس کے قائل ہیں (مسک الختام ص ۴۵۴)

جب آپ یہ معلوم کر چکے تو بغور سنئے کہ حدیثِ وائل کے خلاف ابو ہریرہ کی ایک حدیث ہے:

| | |
|---|---|
| إذا سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر و لیضع یدیه قبل رکبتیه (ابوداؤد) | یعنی جب کوئی شخص سجدہ کرے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے اور چاہئے کہ اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے |

اور اس حدیث کے متعلق نامہ نگار اہلحدیث نے یوں اظہارِ خیال کیا ہے "اس روایت کے تمام رواۃ ثقہ و معتبر ہیں کسی قسم کی کوئی جرح ان پر نہیں کی گئی ہے بخلاف حدیث وائل بن حجر کے کہ نقاد حدیث نے اس کے بعض راوی میں کلام کیا ہے اور بغیر متابعت کے اس کی روایت کو غیر مقبول قرار دیا ہے"۔

میں بھی یہ نہیں کہتا کہ اس حدیث کے تمام روات بالکل ناقابل اعتبار ہیں اور یہ حدیث بہت ضعیف ہے، لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ نامہ نگار اہلحدیث نے ناواقفوں کو دھوکا دیا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے کہ اس حدیث کے تمام روات جرح سے بالکل سالم ہیں اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ حدیث ابو ہریرہ حدیث وائل سے ارجح ہے، نامہ نگار نے حدیث ابو ہریرہ ابوداؤد سے نقل کی ہے اور اس کی اسناد میں ایک راوی عبدالعزیز بن محمد ہیں ان کی نسبت امام احمد کا خیال ہے کہ ان کا حافظہ خراب ہے،

بے کتاب دیکھے روایت کریں تو اعتبار نہ کرنا چاہئے، فرماتے ہیں: إذا حدث من حفظه يهم ليس هو بشئ وإذا حدث من كتابه فنعم وإذا حدث من حفظه جاء ببواطيل اور ابوحاتم نے ان کو نا قابل احتجاج کہا ہے قال ابو حاتم لا يحتج به اور ابوزرعہ بھی ان کے خرابیٔ حافظہ کے شاکی ہیں قال ابو زرعة سيّ الحفظ (میزان) حافظ ذہبی باوجودیکہ بہت میانہ رو نقادِ فن ہیں مگر انھوں نے بھی دبے لفظوں میں ان پر جرح کی ہے لکھا ہے غیرہ اقوی منہ یعنی ان کے علاوہ جو ہے وہ ان سے قوی ہے۔ اور اس حدیث کے ایک راوی محمد بن عبداللہ بن حسن ہیں ان کی بابت امام بخاری جیسے محتاط شخص نے یہ فرمایا ہے لا یتابع علی حدیثه یعنی ان کی حدیث پر ان کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، یعنی غرائب کے راوی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ حدیثِ زیرِ بحث کی بابت فرمایا ہے کہ اس حدیث کی روایت پر ان کی کسی نے متابعت نہیں کی ہے اور میں نہیں جانتا کہ انھوں نے ابوالزناد سے سنا بھی یا نہیں (میزان) اور ایک راوی سعید بن منصور ہیں ان پر فسوی نے جرح کی ہے۔ ان اقوالِ ائمہ کو سامنے رکھتے ہوئے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ نامہ نگار اپنے اس قول (اس روایت کے تمام رواۃ ثقہ و معتبر ہیں کسی قسم کی جرح ان پر نہیں کی گئی) میں کہاں تک سچا ہے، لطف یہ ہے کہ آگے چل کر خود اپنے منہ سے اپنی تردید کی ہے لکھتا ہے ''وہ (حدیث ابو ہریرہ) بھی جرح سے بالکل سلامت اور بہر نوع محفوظ نہیں ہے''، بہر کیف حدیث ابو ہریرہ ضعف سے بالکل سالم نہیں ہے، اور پہلے لکھا جا چکا ہے کہ حدیث وائل حسن سے کم تر نہیں ہے، لہٰذا حدیث وائل کے تقدم و رجحان میں کیا کلام ہے؟ اور اگر بالفرض حدیث ابو ہریرہ حدیث وائل کے مساوی ہی ہو تو بھی حدیث وائل ترجیح و تقدیم کی زیادہ مستحق ہے، وجوہ ترجیح یہ ہیں:

۱- حدیث ابو ہریرہؓ کا پہلا جز دوسرے کے بالکل مخالف ہے، کیونکہ اس

جزو میں اونٹ کی طرح بیٹھنے سے نہی فرمائی ہے، اور اونٹ بیٹھنے کے وقت پہلے ہاتھوں کو رکھتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو نہ رکھیں، اور دوسرے جزو میں صریح حکم ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو رکھیں، اس تخالف کو دیکھ کر علماء نے فرمایا کہ اس حدیث کے کسی راوی کو وہم ہو گیا ہے اور اس نے روایت میں قلب کر دیا ہے، بجائے ولیضع رکبتیه قبل یدیه کے ولیضع یدیه قبل رکبتیه کہہ دیا ہے، چنانچہ ابو ہریرہ کی دوسری روایت میں جو شواہد حدیث وائل میں لکھی جا چکی ہے یونہی ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| فالحدیث واللہ أعلم قد وقع فیه وهم من بعض الرواة، فإن أوله یخالف آخره فإنه إذا وضع یدیه قبل رکبتیه فقد برک کما یبرک البعیر فإن البعیر انما یضع یدیه اولاً | [یعنی حدیث میں کسی راوی سے وہم ہو گیا ہے، کیونکہ اس کا پہلا جزو دوسرے جزو کے مخالف ہے، اس لئے کہ اگر ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے گا تو اسی طرح بیٹھے گا جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے، اس لئے کہ اونٹ ہاتھوں کو پہلے رکھتا ہے واللہ اعلم] |

اور فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| وکان یقع لی أن حدیث ابی هریرة کما ذکرنا انما انقلب علی بعض الرواة متنه واصله ولعله ولیضع رکبتیه قبل یدیه (الی) حتی رأیت ابا بکر بن ابی شیبة قد رواه کذلک فقال ابن ابی شیبة: حدثنا محمد بن فضیل عن عبد بن سعید | یعنی میرا خیال تھا کہ حدیث ابو ہریرہ کے متن میں کسی راوی سے قلب واقع ہو گیا ہے، غالباً اصل روایت یوں ہوگی: ولیضع رکبتیه قبل یدیه یہاں تک کہ میں نے ابوبکر بن ابی شیبہ کو دیکھا کہ انھوں ابو ہریرہ سے یونہی روایت کیا ہے"۔ |

عن جده عن ابی هریرۃ عن النبی ﷺ قال: اذا سجد احدکم فلیبدأ بـرکبتیـه قبل یدیـه ولا یبرک کبروک الفحل (۵۸/۱)

حافظ ابن القیم نے ابوبکر بن ابی شیبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس کو اثرم و ابن ابی داود نے بھی انھیں الفاظ میں روایت کیا ہے۔

مخالفین کو جب حدیث کے دونوں حصوں میں تخالف دکھلایا جاتا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اونٹ کے ہاتھ میں گھٹنا ہوتا ہے اور اس تقدیر پر تخالف نہیں رہتا، چنانچہ نامہ نگار اہلحدیث نے لکھا ہے: ''چار پایوں کے ہاتھوں میں گھٹنہ ہوتا ہے (اور پاؤں میں مرفق) پس چونکہ اونٹ جب بیٹھتا ہے تو ہاتھ کو جس میں گھٹنہ ہوتا ہے زمین پر رکھتا ہے تو گھٹنہ ہی پہلے رکھتا ہے اس لیے اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا ہاتھوں کے پہلے رکھنے کو ثابت کرتا ہے'' (اہلحدیث ۲۶ دسمبر ۲۴ء) مگر مخالفین کی اس تاویل کو حافظ ابن القیم نے تین وجہوں سے فاسد قرار دیا ہے:

وجہ اول:- یہ ہے کہ جب اونٹ بیٹھتا ہے تو اپنے ہاتھ پہلے رکھتا ہے اور دونوں پاؤں کھڑے رہ جاتے ہیں اور جب اٹھتا ہے تو دونوں [پاؤں] اٹھ جاتے ہیں اور ہاتھ زمین پر رہ جاتے ہیں اور اسی سے آنحضرت ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے اور اس کے خلاف آپ نے کیا ہے، چنانچہ جب آپ سجدہ کرتے تو پہلے گھٹنوں کو پھر ہاتھ پھر پیشانی کو زمین پر رکھتے اور جب اٹھتے تو پہلے سر پھر ہاتھ پھر گھٹنوں کو اٹھاتے۔

وجہ ثانی:- یہ ہے کہ مخالفین کا اونٹ کے ہاتھوں میں گھٹنوں کو ثابت کرنا نامعقول بات ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کی اہل لغت کو خبر نہیں ہے، حقیقت میں گھٹنے تو پاؤں میں ہوتے ہیں مگر ہاتھوں میں اس کی جگہ جو چیز ہوتی ہے اس کو بھی تغلیباً گھٹنا

دوسرے یہ ہیں وہ ... صاحب لکھتے ہیں

سانی ان قولہم رکبتا البعیر فی یدیہ کلام لا یعقل ولا یعرفہ اھل اللغۃ وانما الرکبۃ فی الرجلین وان أطلق علی اللتین فی یدیہ اسم الرکبۃ فعلی سبیل التغلیب (زادالمعاد ۱/۵۷)

[دوسرے یہ کہ ان کا یہ کہنا کہ اونٹ کے گھٹنے اس کے پاؤں میں ہوتے ہیں ایک ناقابل فہم بات ہے اور اہل زبان اس سے واقف نہیں ہیں، گھٹنے تو پاؤں ہی میں ہوتے ہیں، اگر ہاتھ میں اس کی جگہ جو چیز ہوتی ہے اس پر بولا بھی جائے تو بطور تغلیب کے]

چنانچہ سراقہ کے قول میں مرفق کے موقع پر رکبہ کا تغلیباً اطلاق ہوا ہے: ساخت یدا فرسی فی الارض حتی بلغت الرکبتین (بخاری)۔

وجہ ثالث:- یہ ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہی فرمانا منظور تھا جو مخالفین کہتے ہیں تو فرماتے فلیبرک کما یبرک البعیر یعنی اونٹ کی طرح بیٹھے اس لیے کہ اونٹ کے بیٹھنے کے وقت میں پہلے اس کا ہاتھ زمین سے چھوتا ہے۔

اور حق تو یہ ہے کہ رکبۂ بعیر کی بحث درمیان میں بیکار آ گئی ہے حالانکہ حدیث میں رکبۂ بعیر (اونٹ کے گھٹنے) کا ذکر تک نہیں، حدیث کے الفاظ میں بروک بعیر ہے۔ لغت سے بروک کی کیفیت معلوم کی جائے، جو کیفیت لغت سے معلوم ہو اسی کی نہی حدیث میں ہے۔ ہم کو جہاں تک معلوم ہے لغت میں بروک شتر کی نشست کے ساتھ خاص ہے، اور اس کی نشست کی کیفیت کون نہیں جانتا یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے جسم کا اگلا حصہ ہاتھ وغیرہ پہلے رکھتا ہے اور پچھلا حصہ بعد میں اور غالباً بروک برک بمعنی سینہ سے ماخوذ ہے، چنانچہ ابتراک زمین پر سینہ رکھنے کو کہتے ہیں، اس تقدیر پر حدیث کے پہلے جزو کا مطلب بالکل واضح ہے کہ جب کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی طرح اپنے جسم کا اگلا حصہ جو سینہ سے زیادہ قریب ہے پہلے نہ رکھے اور زمین کے

قریب سینہ کو پہلے نہ کردے اور حدیث کا دوسرا جزو اس مطلب کے بالکل مخالف ہے اور حافظ ابن القیمؒ اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہیں:

وسر المسئلة ان من تامل بروك البعير وعلم انه نهى النبي ﷺ عن بروك البعير علم ان حديث وائل بن حجر هو الصواب (زادالمعاد ص ۵۷ ج ۱)

[اور مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ جو شخص اونٹ کی نشست پر غور کرے گا اور یہ جانتا ہوگا کہ آنحضرت ﷺ نے اونٹ کی نشست سے منع فرمایا ہے تو یہ سمجھ لے گا کہ وائل بن حجر کی حدیث ہی صحیح ہے]

نواب صدیق حسن نے بھی حافظ ابن القیم کی اس تحقیق کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''معروف از بروک بعیر تقدم یدین برجلین است وثابت شدہ است از آنحضرت امر بہ مخالفتِ سائرِ حیوانات درہیأتِ نماز'' (مسک الختام ص ۲۵۴)

[بروک بعیر کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ ہاتھوں کو پاؤں سے پہلے رکھتا ہے، اور آنحضرتؐ سے یہ ثابت ہے کہ حالت نماز میں تمام حیوانات کی مخالفت کی جائے]

۲:- دوسری وجہ رجحان حدیث وائل کی یہ ہے کہ حدیث وائل کی امام ترمذی نے تحسین کی ہے (۱) اور حدیثِ ابوہریرہ کی کسی نے تحسین یا تصحیح نہیں کی ہے، بلکہ بخاری ودارقطنی وترمذی (۲) نے اس پر جرح کردی ہے حافظ ابن القیم نے لکھا ہے:

---

(۱) اور حازمی نے کتاب الاعتبار میں لکھا ہے هذا حديث حسن على شرط أبي داؤد وأبي عيسى الترمذي وأبي عبد الرحمن النسائي أخرجوه في كتبهم یعنی یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی کی شرط پر حسن ہے ان ائمہ نے اس کو اپنی کتابوں میں روایت کیا ہے (ص ۷۹) ۱۲ منہ

(۲) اور حافظ ابوبکر حازمی نے بھی جرح کی ہے فرماتے ہیں هذا حديث غريب لا يعرف من حديث ابي الزناد إلا من هذا الوجه ۱۲ منه

واما حديث ابی هريرة المتقدم فقد علله البخاری والترمذی والدار قطنی قال البخاری: محمد بن عبد الله بن حسن لا يتابع عليه، وقال لا أدری اسمع من ابی الزناد ام لا وقال الترمذی: غريب لا نعرفه من حديث ابی الزناد إلا من هذا الوجه وقال الدار قطنی: تفرد به الدراوردی عن محمد بن عبد الله بن الحسن العلوی عن ابی الزناد، وقد ذكر النسائی عن قتيبة حدثنا عبد الله بن نافع عن محمد بن عبد الله الحسن العلوی عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی هريرة ان النبی ﷺ قال يعمد احدكم فی صلاته فيبرك كما يبرك الجمل ولم يزد (ص ۵۸ ج۱)

یعنی حدیث ابوہریرہ پر بخاری وترمذی ودارقطنی وغیرہ نے جرح کی ہے، امام بخاری نے یہ کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ بن حسن کی اس حدیث کی بایں الفاظ روایت کرنے کی کوئی تائید نہیں کرتا ہے اور میں نہیں جانتا کہ محمد مذکور نے ابوالزناد سے سنا بھی ہے یا نہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے ہم کو یہ حدیث ابوالزناد سے صرف اسی طریق سے پہنچی ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ سے یہ حدیث روایت کرنے میں دراوردی متفرد ہیں، حالانکہ امام نسائی نے محمد بن عبداللہ سے بطریق عبداللہ بن نافع (راوی محمد بن عبداللہ) اس کو روایت کیا ہے، اور اس میں صرف اتنے الفاظ ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تم میں بعض لوگ اونٹ کی طرح نماز میں بیٹھتے ہیں اور عبداللہ بن نافع نے اس سے زیادہ کچھ نہیں ذکر کیا ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک یہ کہ تین ائمہ حدیث نے روایت ابوہریرہؓ پر جرح کی ہے: دوسری یہ کہ دراوردی حدیث کے دوسرے حصہ

کے ساتھ متفرد ہیں اور عبداللہ بن نافع محمد بن عبداللہ کے دوسرے شاگرد نے حدیث کے پہلے جزو پر اقتصار کیا ہے، اور دارقطنی کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ راوی کا یہ تفرد مضر ہے، اور حدیث وائل ان عیوب سے پاک ہے لہذا وہی راجح اور عمل کے لیے متعین ہوگی۔

ہماری اس تقریر پر کوئی ناظر اہلحدیث یہ شبہ نہ کرے کہ بقول نامہ نگار اہلحدیث وائل کی حدیث پر بھی محدثین (ترمذی، نسائی، دارقطنی، بیہقی) نے جرح کی ہے، کیونکہ وائل کی حدیث کو مجروح بتانا نامہ نگار اور صاحب عون المعبود کی غلطی ہے۔ آپ کو پہلے بتا چکا ہوں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کی ہے، مگر نامہ نگار اور صاحب عون المعبود دونوں ترمذی کی تحسین کو ہضم کر کے کہتے ہیں کہ ترمذی نے اس حدیث کی نسبت لکھا ہے کہ:

هذا حديث غريب لا نعرف احداً رواه غير شريك الخ [یہ حدیث غریب ہے ہم نہیں جانتے کہ اس کو شریک کے سوا کسی اور نے روایت کیا ہو]

حالانکہ اصل عبارت ترمذی کی یوں ہے:

هذا حديث غريب حسن لا نعرف احداً الخ [یہ حدیث غریب حسن ہے، ہم نہیں جانتے کہ الخ]

یہ تو نامہ نگار اہلحدیث وصاحب عون کی ایمانداری کا حال ہے۔

اب اگر کوئی یہ کہے ترمذی نے تحسین کے بعد یہ بھی تو کہا ہے: لا نعرف احداً رواه غير شريك، یعنی ہم نہیں جانتے کہ شریک کے سوا اس کو کسی اور نے روایت کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحسین کے بعد ترمذی کا یہ کہنا کچھ مضر نہیں ہے، کیونکہ ترمذی کا یہ کلام غرابت حدیث کی طرف اشارہ ہے، اور غرابت حسن کے منافی نہیں ہے، علاوہ بریں ترمذی نے مطلقاً غرابت حدیث کا دعویٰ بھی نہیں کیا ہے، بلکہ

حدیث مرفوع کی غرابت کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ انھوں نے یہ بھی کہہ دیا ہے:

وروی همام عن عاصم مرسلاً | اور ہمام نے عاصم سے مرسلاً روایت کیا ہے
ولم یذکر فیه وائل بن حجر | اور اس میں وائل بن حجر کا ذکر نہیں کیا ہے |

ان دونوں کلاموں کو یکجا کر کے غور کرنے سے صاف یہ مطلب ماخوذ ہوتا ہے کہ مرفوعاً روایت کرنے میں گو شریک متفرد ہیں مگر نفس حدیث کے روایت کرنے میں وہ متفرد نہیں ہیں، بلکہ ہمام نے ان کی متابعت کی ہے، پس حدیث مرفوعاً غریب ہوگی مگر حدیث مطلقاً غریب نہیں ہے۔ اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ ترمذی نے شریک کے علاوہ کسی اور کے روایت کرنے کی نفی نہیں کی ہے، بلکہ اس سے اپنی ناواقفیت کا اقرار کیا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ نفی علم نفی وقوع کو مستلزم نہیں، اتنا بالکل صحیح ہے کہ شریک کے علاوہ اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرنے کی خبر ترمذی کو نہ ہوگی مگر یہ کیا ضروری ہے کہ کسی نے روایت بھی نہ کی ہو، بلکہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ طریق شریک کے علاوہ ایک دوسرے صحیح طریق (بنا بر خیال مخالفین) سے یہ حدیث مروی ہے اور وہ عبدالجبار بن وائل کی حدیث ہے، اور عبدالجبار کی روایت (بنا بر خیال مخالفین) ایک مستقل حجت ہے، ورنہ کم از کم تفرد شریک کی علت کو رفع کرنے کے لیے تو بالکل کافی بلکہ اکفیٰ ہے۔

نامہ نگار و صاحب عون نے نسائی کی طرف بھی اس حدیث پر جرح کی نسبت کی ہے، مگر یہ ان دونوں کی خوش فہمی ہے۔ امام نسائی نے وائل کی پوری حدیث کے ساتھ یزید بن ہارون کے تفرد (عن شریک) کا دعویٰ نہیں کیا ہے، بلکہ حدیث کے دوسرے حصہ **وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه** کے متعلق یہ کہا ہے۔ امام نسائی نے کتاب الصلوٰۃ میں اس حدیث کو دو جگہ روایت کیا ہے، ایک مقام میں باب **اول ما يصل الى الارض من الانسان في السجود** کے تحت میں اس حدیث کو ذکر

کیا ہے اور وہاں کچھ نہیں کہا ہے، پھر بعینہ اسی حدیث کو اپنے ایک دوسرے شیخ کی روایت سے باب رفع الیدین عن الارض قبل الرکبتین کے تحت میں لائے ہیں اور وہاں تفرد یزید کا ذکر کیا ہے، یوں سمجھئے کہ پہلی جگہ حدیث کے پہلے جزو کے لیے باب باندھا ہے اور دوسری جگہ دوسرے جزو کے لیے، پس جس جزو کے لیے باب باندھا ہے اسی کی بابت یہ فرمایا ہے: لم یقل ھذا عن شریک غیر یزید بن ھــــارون یعنی حدیث کے دوسرے جزو کو جس سے باب کو تعلق ہے یزید کے علاوہ شریک کے کسی شاگرد نے نہیں کہا ہے، مگر امام نسائی کے کلام کا یہ مطلب ایک واقف کار حدیث سمجھے گا دوسرا۔

آنکھ والا تیرے جوبن کا تماشہ دیکھے　　دیدۂ کور کو کیا آئے نظر کیا دیکھے

اور اگر بالفرض امام نسائی نے پوری حدیث کے ساتھ تفرد یزید کا ذکر کیا ہے، تو میں کہوں گا کہ اولاً تو یزید کا تفرد مضر نہیں ہے، اس لیے کہ یزید بن ہارون ایک ثقہ ثبت مشہور راوی ہیں اور تمام ائمۂ صحاح نے انھیں حجت قرار دیا ہے، چنانچہ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے: أحد الثقات الأثبات المشاھیر پھر ان پر ایک معمولی نکتہ چینی کا ذکر کیا ہے اور اس کا کافی وشافی جواب دے کر لکھا ہے: احتج بہ الجماعۃ کلھم، اور ایسے رواۃ کا تفرد بالکل مضر نہیں ہے۔ غایت مافی الباب یہ کہ یہ حدیث فرد ہوگی، مگر ایسے رواۃ کے ایسے افراد بلا تامل صحیح ہیں کما لا یخفی علی من مارس الاصول۔

ثانیاً:- یزید کا تفرد اس وجہ سے بھی مضر نہیں کہ یزید کے استاذ کے معاصر ہمام یا شقیق نے یونہی روایت کیا ہے اور عبدالجبار بن وائل نے بھی اپنے باپ سے یونہی روایت کیا ہے کمامر۔

امام نسائی کی طرح دارقطنی نے بھی تفرد یزید کا دعویٰ کیا ہے، اس کا بھی یہی

جواب ہے۔ دار قطنی نے ایک بات اور بھی کہی ہے کہ عاصم بن عاصم نے شریک کے علاوہ کسی اور نے اس کو روایت نہیں کیا ہے اور شریک کے افراد (جن کو وہ تنہا روایت کرے) قوی نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شریک کے افراد میں سے نہیں ہے، بلکہ (جیسا کہ آپ کو پہلے بارہا معلوم ہو چکا ہے کہ) شریک کی ہمام یا شقیق نے متابعت کی ہے اور عبدالجبار بھی ان کا متابع ہے، اور متابعت کے خود نامہ نگار اہلحدیث نے شریک کی روایت کا مقبول ہونا تسلیم کیا ہے (اہلحدیث ۲۶ دسمبر ۲۲ء ص ۹ کالم ۳) لیکن اس نے یہ جو کہہ دیا ہے کہ "اس روایت میں ان کی متابعت (مرفوعاً) کسی نے نہیں کی ہے" تو یہ اس کی تنگ نظری وقصور علم ہے، اور اس کے بعد اس کا یہ کہنا کہ "لہذا وائل بن حجر کی روایت سے زیادہ لائق عمل ابوہریرہ کی روایت ہے" بناء فاسد علی الفاسد ہے۔

دار قطنی کے کلام کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شریک کوئی متروک یا سئ الحفظ راوی نہیں ہے، بلکہ امام ذہبی کے قول سے حافظ صادق امام (الحافظ الصادق احد الائمۃ، میزان ۱/۴۴۴)، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ کامل الضبط اور تام الاتقان نہیں ہے، اور ایسے رواۃ کا تفرد بھی مانع احتجاج نہیں ہے، اصول حدیث سے باخبر شخص جانتا ہے کہ ایسے رواۃ کے افراد حسن ہوتے ہیں، چنانچہ البیان المکمل میں ہے:

وان لم یوثق بضبطہ لکن لم یبعد عن درجۃ الضابط کان حسناً (ص ۳) [اور اگر اس کے ضبط کی وجہ سے اس کی توثیق نہ کی گئی ہو لیکن ضابط کے درجہ سے دور بھی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہوگی]

دار قطنی کی طرح امام بیہقی نے بھی تفرد شریک ہی کا تذکرہ کیا ہے، لہذا ان کے کلام کا جواب بھی وہی ہے جو دار قطنی کے کلام کا ہے۔ مختصر یہ کہ ان ائمہ کے ان

اقوال کو جرح کہنا غلطی ہے اور اگر یہ اقوال جرح بھی ہوں تو مانع احتجاج نہیں ہیں، کیونکہ وہ سب مدفوع ہیں کما بیناہ مفصلاً۔

نامہ نگار اہلحدیث کو تضعیف حدیث وائل بن حجر کے لیے ایک نئی بات بھی سوجھی ہے، باوجودیکہ اس میں نامہ نگار نے اپنی ساری قابلیت خرچ کردی ہے مگر پھر بھی ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں ۔

ابھی دلربائی کے انداز سیکھو کہ آساں نہیں دل لبھانا کسی کا

خیر وہ نئی بات بھی سن لیجئے لکھتا ہے: ''حدیث ابوہریرہ کے راجح ہونے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ وائل کی روایت کا دوسرا جزو یعنی و إذا نہض رفع یدیہ قبل رکبتیہ صحیح حدیث کے مخالف ہے کیونکہ صحیح بخاری میں سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ سے زمین پر ٹیک لگانے کی روایت آئی ہے'' اس کے بعد صحیح بخاری سے مالک بن الحویرث کی حدیث (جس میں یہ الفاظ ہیں: إذا رفع راسہ عن السجدۃ الثانیۃ جلس واعتمد علی الارض ثم قام یعنی جب وہ سجدہ ثانیہ سے سر اٹھاتے تو بیٹھتے اور زمین پر ٹیک لگاتے پھر کھڑے ہوتے) نقل کر کے لکھتا ہے: ''اگر ہاتھ گھٹنے سے پہلے اٹھانا مانا جائے تو اعتماد علی الارض باقی نہ رہے گا'' (اہلحدیث ۲۶ دسمبر)

ناظرین! آپ نے دیکھا کہ نامہ نگار نے مرجوحیت حدیث وائل کی کیسی انوکھی اور کتنی لطیف وجہ تراشی ہے اور اس سے اس کی قوت فہم کا بھی پتہ چلا ہوگا۔ غریب سے کوئی پوچھے کہ اگر حدیث وائل کا دوسرا جزو صحیح حدیث کے مخالف بھی مان لیا جائے تو حدیث کا پہلا جزو مرجوح کیوں ہو جائے گا، جتنے حصہ سے مخالفت ہوگی اتنا کمزور ہو جائے گا مگر دوسرا حصہ کیوں کمزور ہو جائے گا!

ثانیاً: مالک بن الحویرث کی حدیث اور وائل کی حدیث کے اس جزو میں مخالفت کیوں ہے؟ ہمارے خیال میں ان دونوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے (اولا) اس

لیے کہ مالک بن الحویرث کی حدیث میں سجدۂ ثانیہ کے بعد جلسۂ استراحت کا ذکر ہے اور جلسۂ استراحت سے اٹھتے وقت زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھنے کا تذکرہ کیا گیا ہے، اور اس صورت میں دوبار زمین سے ہاتھ اٹھانا متحقق ہوگا: ایک تو سجدہ سے سر اٹھاتے وقت، اور ایک جلسہ سے اٹھتے وقت، اور گھٹنا صرف ایک بار اٹھے گا، اور وہ سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ اٹھانے کے بعد ہوگا، اور یہ حدیث وائل کے بالکل مخالف نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا بھی مفاد یہی ہے کہ سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ پہلے اٹھانا چاہئے نہ یہ کہ ہر وقت ہاتھ پہلے اٹھانا چاہئے۔ یہ تو اس صورت میں جب کہ ہم اٹھنے اور زمین پر ہاتھ ٹیکنے کی وہی کیفیت مراد لیں جو نامہ نگار کے ذہن میں ہے، اور اگر ان دونوں کی یہ کیفیتیں نہ مراد لیں تو گھٹنے کا اٹھانا ہاتھ کے دونوں بار اٹھانے سے متاخر ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک جلسۂ استراحت کے بعد زمین پر ہاتھ ٹیک کر سرینوں کو اٹھاتے ہوں اور دونوں پاؤں کھڑے کرکے پنجے پر بیٹھتے ہوں، پھر ہاتھ اٹھا کر زانو پر ذرا ٹیک دے کر کھڑے ہوجاتے ہوں جس کی تعبیر یوں کی گئی ہے: اذا رفع راسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الارض ثم قام اور ان الفاظ کا یہ مطلب لینے سے کوئی مانع نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی بعد ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں اور حدیث وائل میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔

حدیث وائل سے نہوض (سجدہ سے اٹھنے کی) جو کیفیت مفہوم ہوتی ہے، وہ ان کی حدیث کے اس طریق میں جو مخالفین کے مسلمات کی بنا پر صحیح ہے، مصرح ہے۔ اور وہ عبدالجبار والا طریق ہے، اس طریق میں وائل نے یہ بھی فرمایا ہے: و اذا نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه (ابوداود ص...... ) یعنی آنحضرت ﷺ جب سجدہ سے اٹھتے تو اپنے گھٹنوں پر اٹھتے اور اپنی رانوں پر ٹیک لگاتے۔

ثانیاً: مالک بن الحویرث نے اپنی نماز کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے تشبیہ

دی ہے، اور مشبہ و مشبہ بہ میں من کل الوجوہ مشابہت ضروری نہیں ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے اپنی نماز کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے من کل الوجوہ تشبیہ دی ہو اور ممکن ہے بعض وجوہ سے تشبیہ دی ہو اور ان بعض میں کیفیت نہوض داخل نہ ہو، اور اس احتمال کے ہوتے ہوئے یقین کے ساتھ یہ کیفیت نہوض رسول اللہ ﷺ کا فعل نہیں قرار دی جاسکتی، ہاں محتمل ہوگی مگر احتمال یقین کا معارضہ نہیں کرسکتا۔

ثالثاً: حدیث وائل و مالک میں یوں بھی جمع ممکن ہے کہ ان دونوں کو دو وقتوں کی حکایت قرار دی جائے، اور غالباً مالک بن الحویرث نے نہوض کی جو کیفیت بیان فرمائی ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے بڑھاپے کا واقعہ ہے، اور جب جمع ممکن ہے تو ترجیح بے قاعدہ ہے۔

رابعاً: اگر ترجیح ہی متعین ہو تو حدیث وائل کو ترجیح کا استحقاق ہے، اس لیے کہ حدیث وائلؓ سے جو کیفیت نہوض مستفاد ہوتی ہے وہی حضرت ابو ہریرہؓ کی اور ابن عمرؓ کی حدیثوں (۱) سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ ابن عمرؓ کی حدیث آئندہ آئے گی اور حدیث ابوہریرہؓ یہ ہے:

کان النبی ﷺ ینهض فی الصلوۃ علی صدور قدمیه (ترمذی ص......) یعنی آنحضرت ﷺ اپنے پاؤں کی انگلیوں پر کھڑے ہوتے تھے

(۱) وائل کی ایک دوسری حدیث میں بھی یہی ہے إن رسول الله ﷺ كان إذا رفع رأسه من السجدتين استوى قائما [رسول اللہ ﷺ جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو سیدھے کھڑے ہوجاتے] اور معاذ بن جبل کی حدیث میں ہے إن كان يمكن جبهته وأنفه من الأرض ثم يقوم كأنه السهم [اپنی پیشانی اور ناک کو زمین پر جماتے تھے پھر تیر کی طرح سیدھے کھڑے ہوجاتے تھے] اور نعمان بن ابی عیاش فرماتے ہیں أدركت غير واحد من أصحاب النبي ﷺ فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعة وفي الثانية قام كما هو ولم يجلس (تلخیص الحبیر ص ۹۹) [میں نے کئی ایک صحابیوں کو دیکھا ہے کہ جب وہ پہلی اور دوسری رکعت میں سجدہ سے سر اٹھاتے تو اسی طرح کھڑے ہوجاتے اور بیٹھتے نہیں تھے]

یعنی بدون جلسۂ استراحت کیے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے، اور بدون جلسۂ استراحت کیے ہوئے کھڑے ہوجانے کی کیفیت وہی جو ابوداود سے وائل کی حدیث میں نقل کی گئی ہے، علاوہ بریں مالک بن الحویرث کی حدیث جلسۂ استراحت کی سنیت کی مثبت ہے۔ حالانکہ بہت سے صحابہ نے آنحضرت ﷺ کی نماز کی حکایت کی ہے مگر مالک اور ابوحمید کے سوا کسی نے بھی اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اور اگر یہ آنحضرت ﷺ کی سنت مستمرہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اور صحابہ بھی اس کو ذکر کرتے، حافظ ابن القیم فرماتے ہیں: وقال أخبرني يوسف موسى أن ابا امامة سئل عن النهوض فقال على صدور القدمين على حديث رفاعة وفي حديث ابن عجلان ما يدل على انه كان ينهض على صدور قدميه، وقد روى عن عدة من أصحاب النبي ﷺ وسائر من وصف صلاته ﷺ لم يذكر هذه الجلسة وانما ذكرت في حديث ابي حميد ومالك بن الحويرث ولو كان هديه ﷺ فعلها دائماً لذكرها كل واصف لصلاته، ومجرد فعله ﷺ لها لا يدل على كونها سنة من سنن الصلاة فهذا تحقيق المناط في هذه المسئلة(۱/۶۱-۶۲)

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱-حدیث وائل سے جو کیفیت نہوض مستفاد ہوئی ہے اس کی تائید حدیث ابن عجلان وفتوی ابوامامہ بھی کرتا ہے۔

۲-جلسۂ استراحت سنت نہیں ہے، اور جب جلسۂ استراحۃ ہی سرے سے سنت نہیں ہے تو اس سے نہوض کی کیفیت جو اس کی تابع ہے بطریق اولی سنت نہ ہوگی، جب جلسۂ استراحۃ اور اس سے نہوض کی کیفیت سنت نہ رہی تو نہوض علی صدور القدمین اور اس کی کیفیت سنت ہوگی اور حدیث وائل اسی کی مثبت ہے لہذا وہ مقدم ہوگی،

چنانچہ اسی وجہ سے حافظ ابن القیم نے نہوض علی صدور القدمین اور اس کی کیفیت کو حدی (سنت) رسول قرار دیا ہے:

| | |
|---|---|
| ثم كان ﷺ ينهض على صدور قدميه وركبتيه معتمدا على فخذيه كما ذكر عنه وائل وابو هريرة ولا يعتمد على الارض بيديه (۱/۶۱) | یعنی آنحضرت ﷺ اپنے پاؤں کے سرے اور گھٹنوں پر کھڑے ہوتے تھے اور رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے جیسا کہ وائل وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما نے ذکر کیا ہے اور زمین پر ہاتھ نہیں ٹیکتے تھے |

اس کے بعد نامہ نگار اہلحدیث ارجحیت حدیث ابو ہریرہؓ کی ایک وجہ یہ بھی قرار دیتا ہے کہ ''فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے: روى عبدالرزاق عن ابن عمر أنه كان يقوم إذا رفع راسه من السجدة معتمداً على يديه قبل ان يرفعهما ''یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد جب کھڑے ہونے لگتے تو ہاتھ اٹھانے سے پیشتر اپنے ہاتھوں سے (زمین پر) ٹیک لگاتے ہوئے اٹھتے'' اس حدیث سے ابو ہریرہ کی حدیث کی تقویت ہوتی ہے'' (اہلحدیث ۲۶ ستمبر)

میں کہتا ہوں کہ صرف ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حدیث ابو ہریرہؓ کے مقتضیٰ پر عمل کرنے سے ابو ہریرہؓ کی حدیث کو وائل کی حدیث سے راجح قرار دینا نامہ نگار ہی جیسے عقلمندوں کا کام ہوسکتا ہے، اس لیے کہ عمل صحابی ہی سے ان دونوں میں سے کسی کو ترجیح دینا ہوگا تو حدیث وائل ہی قابل ترجیح ہوگی، کیونکہ حدیث ابو ہریرہؓ کے مقتضیٰ پر اگر ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے عمل کیا ہے تو حدیث وائل کے مقتضیٰ پر حضرت عبداللہؓ کے والد بزرگوار خلیفۃ المسلمین فاروق اعظمؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فقیہ اعظم (دو صحابیوں) نے عمل کیا ہے۔ انصاف کرو کہ حدیث وائلؓ راجح ہے یا حدیث ابی ہریرہؓ۔ علاوہ بریں نامہ نگار نے فتح الباری سے بحوالہ مصنف عبدالرزاق

حضرت ابن عمر کا جو فعل نقل کیا ہے، اس کے مخالف خود ان کی حدیث مرفوع سنن ابو داود میں موجود ہے، اور نامہ نگار اور اس کے ہم خیالوں کے نزدیک جب صحابی کے عمل اور حدیث میں تعارض ہوتا ہے تو روایت کو ترجیح ہوتی ہے، عبداللہ بن عمرؓ کی وہ حدیث یہ ہے:

نهى أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلوة (رواه ابو داود من طريق محمد بن عبدالملك عن عبدالرزاق عن معمر عن اسمعيل بن امية عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً)

یعنی ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی نماز میں (سجدہ سے) اٹھتے وقت ہاتھوں پر ٹیک لگائے۔

ابن عمرؓ کی اس مرفوع حدیث سے وائلؓ کی حدیث کی تقویت ہوتی ہے اور چونکہ اس حدیث صحیح کے مخالف ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے اس لیے حدیث ابو ہریرہؓ مرجوح ہوگی (کما تفوہ به المخالف)

۳- تیسری وجہ ترجیح حدیث وائل کی یہ ہے کہ حدیث ابو ہریرہ کا متن مضطرب ہے اور اضطراب اسباب ضعف سے ہے، لہذا حدیث ابو ہریرہ سے استدلال صحیح نہیں ہے، اضطراب یوں ہے کہ کوئی اس کو بایں الفاظ روایت کرتا ہے: وليضع ركبتيه قبل يديه اور کوئی یوں کہتا ہے: وليضع ركبتيه قبل يديه (کما تقدم) اور کوئی ان الفاظ میں بیان کرتا ہے وليضع يديه على ركبتيه (بیہقی) اور کوئی اس جملہ کو بالکل حذف کر کے صرف اتنا کہتا ہے: يعمد احدكم في صلاته فيبرك كما يبرك الجمل (نسائی وغیرہ) چونکہ حدیث وائل اس علت سے بری ہے اس لیے وہ حدیث ابو ہریرہ سے ارجح ہے۔

۴- چوتھی وجہ یہ ہے کہ ایک جماعت اہل علم نے حدیث ابو ہریرہؓ کو ثبوت

بحث کی تقدیر پر منسوخ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے بعض اصحاب مذہب نے یہ کہا ہے کہ ہاتھوں کے پہلے رکھنے کی حدیث منسوخ ہے، اس خیال کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں یہ حدیث روایت کی ہے:

| | |
|---|---|
| كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بالركبتين قبل اليدين (زادالمعاد) | یعنی سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم گھٹنوں سے پیشتر ہاتھوں کو رکھا کرتے تھے، پس ہمیں حکم دیا گیا کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھا کریں۔ |

صاحب مغنی وغیرہ نے اسی بنا پر حدیث ابوہریرہ کو منسوخ ٹھہرایا ہے، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں: وهذه طريقة صاحب المغني وغيره (۵۸/۱)

۵- پانچویں وجہ یہ ہے کہ اکثر فقہائے اسلام اسی امر کے قائل ہیں جو حدیث وائل سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کا خلاف صرف امام اوزاعی اور امام مالک سے (بروایتے) محفوظ ہے، ابن ابی داود کے قول: وهو قول اصحاب الحديث (یعنی اور یہی اصحاب حدیث کا قول ہے) سے دھوکا نہ کھانا چاہئے، اس لیے کہ اصحاب حدیث سے بعض اصحاب حدیث مراد ہیں، اس لیے کہ اصحاب حدیث میں سے احمد وشافعی واسحق بن راہویہ بھی ہیں اور وہ اس کے خلاف ہیں، اور غالباً ان بعض اصحاب حدیث کے مصداق اوزاعی و مالک رحمہما اللہ ہیں۔ الحاصل ان وجوہ کی بنا پر ہم بزور کہتے ہیں کہ حدیث وائلؓ حدیث ابوہریرہؓ سے اقویٰ وارجح ہے، حافظ ابن القیم نے ترجیح حدیث وائل کی دس وجہیں ذکر کی ہیں۔

یہاں پہنچ کر میں یہ بھی ظاہر کردوں کہ حدیث ابوہریرہؓ کو حافظ ابن حجر اور ابن سید الناس نے حدیث وائل سے اقویٰ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث وائل کو امام خطابی صاحب معالم السنن اور حافظ ابن القیم وغیرہما نے اقویٰ وارجح کہا ہے

فھذا بذاک، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں:

وحدیث وائل بن حجر اولی لوجوہ، احدھا أنہ أثبت من حدیث ابی ھریرۃ قالہ الخطابی وغیرہ

یعنی حدیث وائل چند وجہوں سے راجح ہے، ایک تو یہ ہے کہ وہ حدیث ابو ہریرہ کے اعتبار سے اقوی ہے، چنانچہ خطابی وغیرہ نے ایسا ہی کہا ہے

اور ایک جگہ فرماتے ہیں: وحدیث وائل اقوی (ص ۵۹) [وائل کی حدیث زیادہ قوی ہے]

علاوہ بریں ابن سید الناس نے ارجحیت حدیث ابو ہریرہؓ کی کوئی وجہ نہیں بیان کی ہے اس لیے اس کے تسلیم میں تأمل ہے، ہاں حافظ ابن حجر نے وجہ بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث ابو ہریرہ کی شاہد حدیث ابن عمر ہے جسے ابن خزیمہ نے روایت کیا ہے، لیکن آپ کو یاد ہوگا کہ حدیث وائل کے ایک چھوڑ دو شاہد ہیں اور دو متابعتیں بھی ہیں، پھر میں نہیں کہہ سکتا ہوں کہ دو دو شواہد و متابعات والی روایت سے ایک شاہد والی (صرف شاہد کے بل پر) ارجح واقوی کیونکر ہو جائے گی، چنانچہ حافظ ابن حجر کے اس کلام پر نواب صدیق حسن نے خود اعتراض کر دیا ہے لکھتے ہیں:

لیکن برائے حدیث وائل نیز شاہد ہست چنانکہ گذشت و حاکم آنرا علی شرطہما (ناقل می گوید وذہبی بر آں سکوت نمودہ) گفتہ و غایت وے این ست کہ برابر باشد با شاہد حدیث ابو ہریرہ کہ متفرد ست بدان شریک و درین صورت ابو ہریرہ و وائل در

[لیکن حدیث وائل کے لیے بھی شاہد ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور حاکم نے اس کو شیخین کی شرط پر قرار دیا ہے (علامہ اعظمی فرماتے ہیں کہ ذہبی نے حاکم کے قول پر سکوت کیا ہے) اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کی جس حدیث میں شریک متفرد ہیں وہ شاہد حدیث ابو ہریرہ کے برابر ہوگی، اور اس

قوت متفق باشند، واز روئے تحقیق حافظ ابن القیم حدیث ابو ہریرہ اَعلّ است بسوئے حدیث وائل، ونیست در وے مگر قلب ایں را انکار نتواں کرد زیرا کہ قلب در بسیارے از احادیث واقع شدہ وازیں جاست کہ جمہور ائمہ وابو حنیفہ وشافعی واحمد بن حنبل درانچہ مشہور است از مذہب وے عمل بحدیث وائل بن حجر نمودہ اند وزانو با پیش از دستہا نہادہ اند (مسک الختام ص ۴۵۶)

صورت میں حدیث ابو ہریرہؓ و وائلؓ دونوں قوت میں برابر ہوں گی، اور حافظ ابن القیم کی تحقیق کے مطابق حدیث ابو ہریرہؓ حدیث وائل کی طرف راجع ہوگی، اور اس میں قلب ہوگیا، اور اس کا انکار بھی نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ بہت سی احادیث میں قلب واقع ہوا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جمہور ائمہ اور ابو حنیفہ اور شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کا مشہور مذہب اس باب میں یہی ہے کہ وائل بن حجر کی حدیث پر عمل کیا ہے اور گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھا ہے]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نواب صاحب کا رجحان بھی حدیث وائل کی ترجیح کی طرف ہے۔ اب میں دو بزرگوں کی رائیں نقل کرکے اس تحریر کو ختم کرتا ہوں:

۱۔ شیخ عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں:

ایں حدیث اصح واثبت است از حدیث ابو ہریرہ وجماعۃ از حفاظ تصحیح ...... ترجیح کردہ اند وچوں دو حدیث مختلف آمد مختار آنست کہ عمل باقوی واصح کنند وبعض گفتہ اند کہ ایں حدیث ناسخ حدیث ابو ہریرہ است (مسک الختام ص ۴۵۵)

[یہ حدیث، حدیث ابو ہریرہؓ سے زیادہ صحیح وثابت ہے، اور ایک جماعت حفاظ نے اس کو صحیح اور راجح قرار دیا ہے، اور جب دو حدیثیں مختلف ہوتی ہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اقوی اور اصح پر عمل کرتے ہیں، اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ابو ہریرہؓ کی حدیث کی ناسخ ہے]

۲- امام نووی شافعی فرماتے ہیں:

ظاہر نمی شود ترجیح احد المذہبین بر آخر ولیکن اہل ایں مذہب ترجیح دادہ اند حدیث وائل را و گفتہ اند کہ حدیث ابو ہریرہ مضطرب است زیرا کہ مروی است از وے ہر دو امر (مسک الختام ص ۴۵۴)

[ایک مذہب کو دوسرے پر ترجیح دینا تو نہیں معلوم ہوتا، لیکن اس مذہب کے لوگوں نے حدیث وائل کو راجح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ مضطرب ہے اس لیے کہ ان سے دونوں امر مروی ہیں]

# واقعہ قفال کی تردید

اس پر نظر کرتے ہوئے ہر ہوش والا یہی فیصلہ کرے گا کہ ان امور کی
نسبت قفال وامام الحرمین کی طرف بہتان وافترا ہے، اور یہ قصہ طلسم
ہوشربا کی داستان اور گل بکاولی کے قصہ سے زیادہ وقیع نہیں ہے۔ غور
تو کرو آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز
دکھاتے وقت تو کوئی مستحب بھی نہیں چھوڑا، اور حنفی مذہب کی جائز نماز
پڑھی تو واجبات بلکہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں
ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے۔ حنفی مذہب میں تو واجب
کے قصداً ترک سے بھی نماز لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بارہا بتایا جا چکا

# واقعہ قفال کی تردید

ہمارے ناظرین مولوی محمد اڈیٹر اخبار محمدی (دہلی) سے بہت کم واقف ہوں گے، لوگ تو ان کو مولوی عبدالوہاب صدری دہلوی کا ناخلف شاگرد کہا کرتے ہیں، مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہی ان کے ایک خلف شاگرد ہیں، کیونکہ ان کو جوفن سپہ گری سکھایا گیا ہے اس میں وہ سب سے فائق ہیں اور جو تلوار اس بانکے سپاہی کے ہاتھ میں دی گئی ہے اس سے برابر کام لیتا رہتا ہے یہاں تک کہ موقع تاک کر گرو جی پر بھی ہاتھ صاف کردیتا ہے۔ اڈیٹر محمدی کا امتیازی وصف حنفیہ کرام کو کوسنا اور منہ چڑانا اور ان کی دلآزارانہ تردید ہے، آپ اپنی ہر تقریر و تحریر میں حنفیوں پر بزدلانہ حملے کرتے رہتے ہیں، اور حنفیہ کو مخالفت حدیث کا طعنہ دینے سے کسی وقت آپ کا جی نہیں بھرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبرائے ملت محمدیہ کی تحقیر و توہین کے لیے آپ ادھار کھائے بیٹھے ہیں، حنفیہ کو مخالف حدیث کہہ کر آپ کو چین نہ ملا اور دل کی بھڑاس نہ نکلی تو صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو بھی نہایت بے باکی سے مخالفین قرآن وحدیث کہہ ڈالا، محمدی ۵ / ربیع الاول ۴۲ھ میں لکھتے ہیں: ''صحابہ کے ہزاروں اقوال قرآن وحدیث کے خلاف ہیں'' دوستو! مجھے بتلاؤ کہ ؏

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

جب حاملین احادیث رسول اور ورثۂ علم نبوت ہی پر قرآن وحدیث کی مخالفت کا الزام لگایا جاتا ہے تو دوسرے لوگ چیز ہی کیا ہیں جو اس الزام سے بری ہو سکیں، اور وہ احسان فراموش جس نے اپنا استاد (جس کی بدولت وہ اس لائق ہوا کہ

صحابہ کی غلطیاں نکال سکے) کی بھی تضلیل وتکفیر میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو اور جو صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو مخالف قرآن وحدیث کہنے سے نہ ہچکچایا ہو، اس سے حنفیوں کو کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کے بارے میں انصاف سے کام لے گا۔

حنفی مذہب کا مضحکہ اڑانے میں اسے اس کی بھی پروا نہیں ہوتی کہ جو بات میں کہتا ہوں یا لکھتا ہوں وہ جھوٹ ہے یا سچ، غلط ہے یا صحیح؛ ہاں ایسی بات ضرور ہونی چاہیے جس سے حنفی چڑیں اور آزردہ خاطر ہوں یریدون أن یطفئوا نور اللہ بافواھھم ویابی اللہ إلا أن یتم نورہ ولو کرہ المشرکون۔

یکم اکتوبر ۲۴ء کے محمدی میں آپ نے ''حنفی مذہب کی نماز'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے اور حنفی نماز کا خوب ہی مضحکہ اڑایا ہے اور وإذا نادیتم الی الصلوٰۃ اتخذوھا ھزواً ولعباً ذلک بأنھم قوم لا یعقلون کا مصداق بنا ہے، اس عنوان کے ماتحت اس نے سلطان محمود اور قفال مروزی کا واقعہ نقل کیا ہے اور اس کو صحیح سمجھ کر اپنی طرف سے خوب حاشیہ آرائی کی ہے اور اپنی حماقت واصول تاریخ سے جہالت کی داد دی ہے، اس واقعہ کو اگرچہ امام الحرمین بیان کرتے ہیں، مگر ایک مؤرخ مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر ایک منٹ کے لیے بھی اس کو صحیح نہیں تسلیم کر سکتا۔

۱- اس واقعہ کو امام الحرمین بیان کرتے ہیں اور کون نہیں جانتا کہ حنفی وشافعی فقہ کی جنگ کے زمانہ میں جب کہ علم جدل وخلاف کا عروج تھا، شافعیہ کے سپہ سالار امام الحرمین اور ان کے شاگرد ہی تھے، اس لیے ہمارے خلاف ان کی شہادت کب قابل سماعت ہو سکتی ہے۔

۲- اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان محمود فقہ حنفی سے بلکہ اور علوم سے بھی بالکل کورا تھا اور فقہ حنفی کو خود دیکھ بھی نہ سکتا تھا، حالانکہ یہ بالکل خلاف واقعہ اور غلط ہے۔ سلطان محمود بڑا جید عالم، زبردست فقیہ حنفی، فصاحت وبلاغت میں یگانۂ روزگار

تھا، شعر بھی خوب کہتا تھا، فقہ حنفی میں اس کی نہایت نفیس تقریباً ساٹھ ہزار مسائل کی جامع کتاب۔ جس کا نام کتاب التفرید ہے۔ امام مسعود بن شیبہ کے زمانہ تک بلاد غزنہ میں مشہور تھی۔ فقہ کے علاوہ حدیث، خطب، رسائل میں بھی اس نے اپنی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں، اس کو امام مسعود بن شیبہ نے تعلیم میں پھر عبدالقادر قرشی نے جواہر مضیئہ میں حنفی فقیہ لکھا ہے، پھر اس کی کیا ضرورت تھی کہ قفال رحمہ اللہ کی تصدیق کے لیے ایک نصرانی کو بلا کر فقہ کی کتابیں پڑھوائی جاتیں اور وہ ترجمہ کر کے بادشاہ کو سنائے، بادشاہ کچھ جاہل نہ تھا کہ ان حوالوں کو نہ دیکھ سکتا، یہ تو اڈیٹر محمدی ہی جیسے کسی عقل کے دشمن کا من گھڑت قصہ معلوم ہوتا ہے۔

۳- اس قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان محمود نے حنفی مذہب سے توبہ کی، یہ بھی غلط ہے۔ میں لکھ چکا ہوں کہ فقہ حنفی میں اس نے ایک زبردست کتاب تصنیف کی ہے اور وہ مسعود بن شیبہ کے زمانہ تک بلادِ غزنہ میں مشہور تھی، اور دو طبقات نویسوں کا نام لکھ چکا ہوں جنھوں نے اس کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے، اڈیٹر محمدی بتلائے کہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو سلطان نے کتاب التفرید مناظرہ سے پیشتر لکھی ہوگی یا بعد میں، کتاب التفرید کو مناظرہ سے پیشتر کی تصنیف بتانا کھلی حماقت ہے کیونکہ اس وقت تو سلطان کو اتنی بھی لیاقت نہ تھی کہ فقہ کو خود دیکھ کر سمجھ سکتا چہ جائیکہ اس فن میں صاحب تصنیف ہونا، اور اگر بعد کی تصنیف ہو تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جس مذہب کو اس نے کفر سمجھ کر اس سے توبہ کی تھی اس میں کتاب تصنیف کرے، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ مذہب شافعی کو بھی اس نے مخالف حدیث پایا ہو اور دوبارہ حنفی مذہب کی حقانیت اس کے دل میں رچی ہو اور شافعیت سے توبہ کر کے یہ کتاب لکھی ہو مگر یہ کہنے میں اڈیٹر محمدی کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہیں ہوسکتا یعنی حنفی مذہب پر طعن اور حنفیہ کی دلآزاری۔

۴- آپ معلوم کر آئے ہیں کہ اس قصہ کی نسبت روایت امام الحرمین کی

طرف کی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ امام الحرمین اپنے عہد میں رئیس الشافعیہ اور مقدم الجماعۃ تھے، حجۃ الاسلام امام غزالی جیسے اکابر شافعیہ ان کی شاگردی پر ناز کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ ان کو اپنی فقہ کی پوری واقفیت ہوگی، مگر اس قصہ میں شافعی مذہب کے خلاف باتیں انھوں نے بیان کی ہیں، جن کی وجہ سے ان کا شافعی مذہب سے بے خبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح امام قفال مروزی کا بھی خود اپنے مذہب سے ناواقف ہونا واضح ہوتا ہے، جو بقول محمدی ایک زبردست اور دونوں مذہبوں سے پورے واقف تھے۔ سنئے اڈیٹر محمدی لکھتا ہے: ''انھیں حکم ہوا کہ دونوں مذہب کی رو سے ایسی نماز جس سے کم درجہ جائز نہ ہو پڑھ کر دکھائیں'' قفال مروزی نے اولاً شافعی مذہب کے مطابق دو رکعتیں ادا کیں کامل طہارت اور پاکیزگی سے باقاعدہ وضو پورا کر کے اور پاک لباس پہن کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوکر باادب خشوع وخضوع کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں، جن میں نماز کے کل ارکان بجالائے، نہ کسی فرض کو چھوڑا نہ سنت کو، نہ ہیئت کو نہ رکن کو اور عمدگی سے نماز پوری کی، کیونکہ شافعی مذہب میں نماز کے کمال اور عمدگی کو چھوڑ دینا ناجائز ہے (محمدی ص۱)

ناظرین! اگر یہ قصہ صحیح ہو تو اولاً قفال کا فریبی اور دھوکہ باز ہونا لازم آتا ہے، یا اپنے مذہب سے ناواقف ہونا (**واللازم باطل فالملزوم مثله**) اس لیے کہ انھیں حکم تو ہوا تھا ایسی نماز دکھانے کا جس سے کم درجہ جائز نہ ہو، اور انھوں نے پڑھ کر ایسی نماز دکھائی جس سے بہتر شاید ہی ہو، آداب وہیئات بھی نہیں چھوڑے۔ اور حنفی نماز پڑھی تو واجبات تک کا ناس مار دیا، جس کے ترک سے نماز دہرانی واجب ہے، بتاؤ تو سہی کہ اس سے بڑھ کر اور کیا فریب ہوگا۔

ثانیاً - محمدی کے بیان کے مطابق امام الحرمین رئیس الشافعیہ کہتے ہیں کہ ''شافعی مذہب میں نماز کے کمال وعمدگی کو چھوڑ دینا ناجائز ہے'' اس فقرہ میں لفظ

ناجائز کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ ان امور کی رعایت نہ کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، یا کم از کم واجب الاعادہ ہوتی ہے اور یہی مطلب یہاں متعین ہے، اس لیے کہ قفال کو کم تر درجہ کی نماز ہی کا حکم ہوا تھا، مگر شافعی مذہب کی طرف نماز کی عمدگی وکمال کی فرضیت یا اس کے وجوب کی نسبت محض غلط ہے، حجۃ الاسلام امام غزالی (جن کو شافعی مذہب میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو حنفی مذہب میں کم از کم قاضی خاں ومرغینانی وصاحب کافی کو حاصل ہے) احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:

تمييز السنن عن الفرائض معقول إذ تفوت الصحة بفوت الفرض دون السنة ويتوجه العقاب به دونها

[سنتوں کو فرض سے ممتاز کرنا ایک معقول بات ہے، اس لیے کہ نماز فرض کے فوت ہونے سے صحیح نہیں ہوتی نہ کہ سنت کے، اور فرض ہی کے فوت سے عذاب ہوتا ہے سنت کے نہیں]

اور لکھتے ہیں:

والسنن التي ذكرناها من رفع اليدين ودعاء الاستفتاح والتشهد الاول تجري منها مجرى اليدين والعينين والرجلين ولا تفوت الصحة بفواتها كما لا تفوت الحياة بفوات هذه الاعضاء (الى ان قال) وأما الهيئات وهي ما وراء السنن فتجري مجرى اسباب الحسن (الى) وأما وظائف

[اور وہ سنتیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے جیسے رفع یدین، دعاء ثنا اور تشہد اول، یہ سب نما کے لیے ہاتھ پاؤں اور آنکھ کے درجہ میں ہیں، ان کے فوت ہونے سے نماز کی صحت نہیں جاتی، جس طرح ان اعضاء کے فوات سے زندگی نہیں ختم ہوجاتی (تا آنکہ فرمایا) اور رہیں ہیئتیں تو وہ تو سنتوں کے بھی بعد کی چیزیں ہیں، لہذا وہ اسباب حسن میں ہوں گی، اور ان سنتوں کے وظائف واذکار جو ہیں تو یہ

الأذكار فی تلک السنن فهی مکملات للحسن الخ (۱۱۵/۱) اس حسن کی تکمیل کرنے والے ہیں الخ |

امام غزالی نے صاف تصریح کردی ہے کہ سنن کے چھوڑنے سے فرض فوت نہیں ہوتا، یعنی فرض ادا ہوجاتا ہے، حتی کہ سنتوں کے ترک سے عقاب بھی نہیں ہوتا، اور ھیئات جو سنن کے علاوہ ہیں وہ اسباب حسن ہیں، اوراذکار نماز تکمیل حسن کے لیے ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ سنن، ھیئات ووظائف اذکار یہ سب اگر چھوڑ دے جب بھی فرض ادا ہوجائے گا، اب اسی کے ساتھ ان سنن وھیئات کو معلوم کر لیجئے، سنن یہ ہیں: ۱-رفع یدین تکبیر احرام میں، ۲-رفع یدین رکوع میں جاتے وقت، ۳-رفع رکوع سے کھڑے ہوتے وقت، ۴-قعدہ اولیٰ، ۵-دعاء استفتاح، ۶-تعوذ، ۷-تامین، ۸-ضم سورہ، ۹-تکبیرات انتقال، ۱۰-رکوع وسجدہ وقومہ وجلسہ کے اذکار، ۱۱-تشہد اول، ۱۲-قعدہ اولیٰ میں درود، ۱۳-قعدہ اخریٰ میں دعاء ماثورہ، ۱۴-دوسرا سلام۔ اورھیئات یہ ہیں: کیفیت نشر اصابع، حد رفع اصابع، تورک، افتراش، اطراق، ترک التفات، جلسہ استراحت۔ امام غزالی کے بیان کے مطابق ان تمام امور کے چھوڑ دینے سے بھی فرض ادا ہوجائے گا، پس کمال وعمدگی کی عدم رعایت سے بطلان نماز کا حکم کرنا اوران کے ترک کو ناجائز بتانا شافعی نقطۂ خیال سے محض غلط ہے اوراس قصہ میں ان امور کے عدم تجویز کی نسبت امام الحرمین کی طرف کی گئی ہے، اور ان کی [ذات] اس سے بہت اجل وارفع ہے کہ فقہ شافعی کے ایسے موٹے مسئلہ سے ناواقف ہوں، یہ اس بات کی زبردست دلیل ہے کہ یہ قصہ کسی دشمن عقل کا من گھڑت ہے۔

۵-اگر یہ قصہ صحیح ہوتو قفال مروزی جیسے جلیل القدر عالم کا (حالانکہ بقول محمدی ایک زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورے واقف تھے) حنفی مذہب سے

بلکہ خود اپنے مذہب سے بھی ناواقف ہونا لازم آتا ہے۔

ان کے اپنے مذہب سے ناواقف ہونے کی وجہ تو پہلے لکھی جا چکی، رہی حنفی مذہب سے ناواقفیت کی وجہ وہ یہ ہے کہ انھیں حکم ہوا تھا کہ دونوں مذہبوں کی ایسی نماز پڑھیں جس سے کم درجہ جائز نہ ہو یعنی کمتر درجہ کی جائز نماز کا حکم ہوا تھا، مگر حنفی مذہب کی انھوں نے وہ نماز پڑھی جو حنفی مذہب کی رو سے مکروہ تحریمی اور جس کا لوٹانا واجب تھا (کما سیاتی) اس کی وجہ اور کیا ہو سکتی ہے سوائے اس کے کہ انھیں حنفی مذہب سے ناواقف کہا جائے، اور اگر جان بوجھ کر ایسا کیا تھا تو ان سے بڑھ کر گمراہ کن اور فریبی اور کون ہو سکتا ہے۔ کیا اڈیٹر محمدی قفال کو لا تلبسوا الحق بالباطل کا مخالف اور من يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً و إثماً مبيناً کا مصداق بنانا چاہتا ہے، الحاصل اس وجہ سے بھی یہ قصہ محض من گھڑت معلوم ہوتا ہے۔

۶- اس قصہ میں ہے کہ "پھر بادشاہ نے حکم دیا کہ اب دو رکعتیں حنفی مذہب کے مطابق ادا کرو، جسے امام ابوحنیفہ جائز کہتے ہوں، قفال نے کتے کی دباغت دی ہوئی کھال پہن لی اور اس کا چوتھائی حصہ نجاست سے آلودہ کر لیا اور بھگوئی ہوئی کھجوروں کے پانی سے الٹا سلٹا وضو کیا"

اگر یہ قصہ صحیح ہو تو یہ امور امام قفال کو بہت بڑا فریبی و خائن اور چالباز یا حنفی مذہب سے محض نابلد ثابت کرتے ہیں حالانکہ اسی قصہ میں انھیں زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورا واقف بتایا گیا ہے۔

دوستو! انصاف کرو کہ قفال سے شافعی مذہب کی کمتر درجہ کی نماز پڑھنے کو کہا گیا تو انھوں نے اچھا اور پاک لباس پہن کر پڑھی۔ ایک فریب تو ان کا یہی ہے کہ ادنیٰ درجہ کی نماز کے بجائے انھوں نے اعلیٰ درجہ کی پڑھی۔ کون جاہل کہہ سکتا ہے کہ

میلے کچیلے کپڑوں میں شافعی کے یہاں نماز نہیں ہوتی، یہ درست ہے کہ اچھے کپڑوں میں نماز مستحب ہے نہ یہ کہ فرض ہے، مگر اچھے کپڑوں میں نماز پڑھنے کو صرف شافعی ہی مستحب نہیں کہتے ہیں بلکہ ابوحنیفہ سید الائمہ بھی نہ صرف اس کے قائل بلکہ فاعل بھی تھے، فقہ حنفی میں یہ حکم موجود ہے:

| | |
|---|---|
| یکره أن یصلی فی ثیاب البذلة والمستحب أن یصلی الرجل فی ثلاثة اثواب : ازار وقمیص وعمامة | [ میلے کچیلے کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، مستحب یہ ہے کہ آدمی تین کپڑوں میں نماز پڑھے: ازار، قمیص اور عمامہ ] |

وجہ یہ لکھ دی گئی ہے:

| | |
|---|---|
| تکمیلاً لرعایة الادب فی الوقوع بین یدیه تعالی بما أمکنه من تجمل الظاهر والباطن | [ ظاہر و باطن کی ہر ممکن عمدگی کے ساتھ بارگاہ ایزدی میں قیام کے آداب کی رعایت کی تکمیل کرتے ہوئے ] |

اور فقہ کی مشہور کتاب منیہ میں یہ بھی ہے:

| | |
|---|---|
| وروی عن ابی حنیفة انه کان یلبس احسن ثیابه للصلوٰة | [ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ نماز کے لیے بہترین کپڑے زیب تن فرماتے تھے ] |

اگر قفال کو ادنیٰ درجہ کی نماز پڑھنی تھی تو جس طرح حنفی نماز جلد کلب مدبوغ سے پڑھی تھی کم از کم شافعی نماز گدھے کی کھال پہن کر پڑھتے، کیونکہ اس میں بھی تو شافعی مذہب کی نماز ہو جاتی ہے، پھر معلوم نہیں کیا ضرورت پیش آئی تھی جو قفال نے کتے کی کھال دباغت دے کر اپنے پاس رکھی تھی، اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر وقت ان کے پاس ہی رہتی تھی، اسی لیے تو اس موقع پر بھی بغچی سے نکال کر جھٹ زیب تن کر لی، واللہ یاروں نے بھی کیا گپ ہانکی ہے؟ اڈیٹر صاحب! جلد کلب مدبوغ میں تجویز نماز کی بنا

پر تم کو یا کسی شافعی کو حنفیہ پر ہنسنا زیبا نہیں، کیونکہ خود تمہارے یہاں بھی تو کتا بغل میں دبا کر نماز پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی لا تـفـسـد صـلـوٰة حامله (نزل الابرار) اور تمہارے مقتداداود ظاہری نے تو غضب ہی ڈھادیا، ان کے مذہب پر سور کی مدبوغ جلد میں بھی نماز جائز ہے (نووی) اور تمہارے امام صدیق حسن بھوپالی نے بھی لکھا ہے کہ سور کے ناپاک ہونے پر آیت سے استدلال صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے پاک ہونے پر دال ہے (بدور الاھلہ ص ۱۵ و ۱۶) اور بعض شافعی علماء نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ میتہ کی غیر مدبوغ کھال میں بھی نماز جائز ہے، ان مسائل کی موجودگی میں کسی کو ہم پر ہنسنے کا موقع نہیں ہے۔

۷-اس قصہ میں جیسا کہ آپ معلوم کر چکے ہیں یہ بھی ہے کہ قفال نے کلب کی جلد مدبوغ کا چوتھائی حصہ نجاست سے آلودہ کیا، اس سے بھی اس قصہ کا موضوع ہونا واضح ہوتا ہے۔ اولاً نجاست کا مطلقاً ذکر کرنا پتہ دیتا ہے کہ راوی قصہ حنفی مذہب سے بالکل جاہل یا ابلہ فریب کوئی شخص ہے، حالانکہ حنفی مذہب میں جس نجاست کا یہ حکم ہے وہ وہ نجاست ہے جس میں دو متعارض نصوص وارد ہوئی ہوں، جس کو اصطلاح فقہ میں نجاست خفیفہ کہتے ہیں جیسے ماکول اللحم کا پیشاب، اس لیے اس جگہ مطلق نجاست کہنا کسی جاہل یا ابلہ فریب ہی کی کارروائی ہوسکتی ہے، اڈیٹر محمدی کہے تو کہے لیکن ہماری جرات نہیں کہ امام الحرمین کو جاہل یا فریبی کہیں۔

ثانیاً-امام قفال کا کلب کی جلد مدبوغ کو اس نجاست سے آلودہ کر کے نماز پڑھنا اور اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دینا بھی فریب یا جہالت ہے۔ اور یہی قصہ ان کو زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورا واقف بھی قرار دیتا ہے، چونکہ ایسی متعارض بات ایک ہی قصہ میں کوئی عاقل نہیں کہہ سکتا، اس کے علاوہ قفال کی یہ سخت توہین ہے، اس لیے یہ قصہ یقینی موضوع ہے۔

اب سنئے کہ ایسی نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دینا فریب یا جہالت کیوں ہے، بات یہ ہے کہ ربع ثوب یا ربع بدن میں نجاست خفیفہ کے معفو عنہ ہونے کا حکم قریب قریب اضطراری کے ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے جواز صلوٰۃ کا صرف اتنا مطلب ہے کہ کسی طرح فرض ساقط ہو جائے گا، مگر اس کے ساتھ ہی ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا اور نماز مکروہ تحریمی، اور اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ مولانا عبدالحی صاحب فاضل لکھنوی شروح منیہ وکنز سے نقل فرماتے ہیں:

قوله عفو أى بالنسبة الى صحة الصلوٰة به لا بالنسبة الى الاثم فان ابقاء المقدار المعفو عنه واداء الصلوٰة فيه مكروه تحريماً فيجب غسله، وأما الاقل منه فمكروه تنزيهاً فليس غسله (عمدۃ الرعایۃ ۱/۱۱۶)

[مصنف کے قول عفو کا مطلب یہ ہے کہ بلحاظ صحت صلوٰۃ کے نہ کہ باعتبار گناہ کے اس لیے کہ معفو عنہ کی مقدار کا باقی رکھنا اور اس میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لہٰذا اس کا دھونا واجب ہوگا، اس سے کم مکروہ تنزیہی ہے اور اس کا دھونا واجب نہیں ہے]

دیکھئے صاف تصریح ہے نجاست ربع ثوب کا دھونا واجب ہے، اور اس سے کم ہو تو مسنون ہے۔ پھر اڈیٹر محمدی کا اس مسئلہ پر ہنسنا نہایت بے موقع ہے، جبکہ اس کے مذہب میں تمام جانوروں کے پیشاب پاک ہیں (بدور الاہلہ ص ۱۴، ۱۵، ۱۶)، میتہ پاک ہے (دلیل الطالب ۲۲۴) شراب پاک ہے (دلیل ۴۰۴، عرف الجادی ۲۴۵)، حیض ونفاس کے علاوہ انسانوں اور جانوروں کے تمام خون پاک ہیں (بدور ۱۸، دلیل ۲۳۰، عرف الجادی ۱۰) بالخصوص جب اس کے مذہب میں خاص یہ صورت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی نجس بدن سے نماز پڑھ لے تو نماز باطل نہیں ہوگی مگر گنہ گار ہوگا (بدور ۳۸)، اور یہ کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑوں میں بغیر عذر کے قصداً نماز

پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے (دلیل الطالب ۲۲۴، عرف الجادی ۳۳، بدور ۳۹)۔ غیر مقلدو! جاڑوں کا موسم ہے، چمن کرو مزے اڑاؤ۔ ان مسائل کے ہوتے ہوئے اڈیٹر محمدی کا ہم پر ہنسنا بالکل وہی مثل ہے کہ اپنی آنکھ کی شہتیر نہیں بجھائی دیتی غیر کی آنکھ کا تنکا بھی نظر آتا ہے۔

۸- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ: ''قفال مروزی نے نبیذ (بھگوئی ہوئی کھجوروں کے پانی) سے الٹا سلٹا وضو کیا اور اسی وضو سے نماز پڑھ کے کہا کہ دیکھو یہ ہے حنفی مذہب کی جائز نماز''۔

دوستو! جائز نماز سے اگر یہ مراد ہے کہ فرض کسی صورت سے ساقط ہو گیا چاہے مقبول ومرضی ہو یا نہ ہو تو صحیح ہے، مگر ایسی ہی جائز نماز کے دکھانے کا حکم شافعی مذہب کی رو سے بھی ہوا تھا مگر قفال نے شافعی مذہب کی ایسی جائز نماز پڑھ کر نہ دکھائی بلکہ مقبول ومرضی عنداللہ جائز نماز پڑھ کر دکھائی جو سراسر فریب اور دغا ہے، اگر انھیں دونوں مذہبوں کی رو سے کمتر درجہ کی جائز پڑھ کر دکھانا تھی تو جس طرح حنفی مذہب کی نماز کے لیے نبیذ سے وضو کیا تھا، شافعی مذہب کی نماز کے لیے کم از کم ایسے قلتین سے پانی لے کر وضو کرتے جن میں آدھ سیر پیشاب ڈالا گیا ہو، کیونکہ قلتین میں آدھ سیر پیشاب ڈال کر اس میں سے جو کوزہ نکالے پاک ہوگا (دیکھو شافعی مذہب کی نہایت معتبر کتاب احیاء العلوم) اگر قفال کے الفاظ ''یہ ہے حنفی مذہب کی جائز'' سے ان کی مراد مقبول ومرضی نماز ہے تو محض غلط ہے، اور حنفی مذہب سے بے خبری کا یہ بین ثبوت ہے، اولاً - اس لیے کہ حنفی مذہب میں نبیذ سے وضو کرنے کے بارے میں دو روایتیں اور بھی ہیں، ان میں سے ایک عدم جواز بھی ہے (ہدایہ)۔

ثانیاً - جواز کی روایت بھی مطلق نہیں ہے بلکہ نبیذ سے وضو کا جواز اس وقت ہے جب پانی نہ ملے، گویا جواز وضو بالنبیذ کا حکم اضطراری ہے جو وقت اضطرار تک ہے

پھر نہیں جیسے تیمم۔ ایسی صورت میں کوئی بھلا چنگا آدمی کسی شہر میں تیمم کر کے نماز پڑھے اور کہے غیر مقلدین کے خیال سے میری نماز ہوگئی، تو اڈیٹر محمدی اس کو یقیناً دغاباز واہلِ فریب یا جاہل قرار دے گا۔ اسی طرح پانی ملنے کی صورت میں نبیذ سے وضو کر کے کوئی نماز پڑھے اور کہے کہ حنفی مذہب کی رو سے یہ جائز نماز ہوئی، تو ہم اس کو دغاباز یا جاہل کیوں نہیں کہہ سکتے، ہدایہ میں مصرح ہے:

فان لم یجد الانبیذ التمر قال ابو حنیفة یتوضأ به ولا یتیمم [اگر نبیذ تمر کے علاوہ کوئی اور پانی نہ پاوے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو کرلے گا اور تیمم نہیں کرے گا]

دیکھئے کیسا صاف ہے کہ توضی بالنبیذ کے جواز کا حکم پانی نہ ملنے کی صورت میں مخصوص ہے، مگر قفال نے مرو شہر میں نبیذ سے وضو کر کے نماز پڑھی اور اس کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا، حالانکہ وہ حنفی مذہب کی رو سے بالکل باطل نماز تھی، کیونکہ وہاں پر پانی موجود تھا اس لیے نبیذ سے وضو جائز نہ تھا، اگر یہ قصہ صحیح ہو تو قفال کی یہ اعلیٰ درجہ کی خیانت و دغابازی ہے۔ ہاں اگر وہ یہ بھی کہہ دیتے کہ نبیذ سے وضو جائز ہونے کا حکم حنفی مذہب میں پانی نہ ملنے کی صورت میں ہے تو ہمیں کوئی اعتراض نہ تھا، کیونکہ اس کی بالکل ایسی مثال ہے، جیسے اضطرار کے وقت میتہ کا کھالینا۔

رہا الناسلنا وضو کرنا وہ بھی ہمارے یہاں ناجائز بمعنی نامرضی ہے، کیونکہ ترتیب سنت ہے اور ترک ترتیب مکروہ، لہذا ایسے وضو سے نماز یک گونہ نامرضی ہوگی۔ ان باتوں کی وجہ سے مجھے کامل یقین ہے کہ یہ قصہ کسی دشمن عقل کا من گھڑت ہے، جس نے اس قصہ کو امام الحرمین کی کتاب میں ملحق کردیا ہے، ورنہ قفال کی شان اس سے بہت ارفع ہے کہ وہ ایسی دغابازی یا جہالت کا کام کریں، توبہ توبہ! مجھے اڈیٹر محمدی کی علمی مسکنت پر ترس آتا ہے، لکھتا ہے کہ: ''ہم بھی ڈنکے کی چوٹ کہتے ہیں بے

شک حنفی مذہب کی فقہ کی کتابوں میں یہ کل جزئیات موجود ہیں''۔ پھر اس جزئی یعنی جواز توضی بنبیذ التمر کے لیے ہدایہ کی عبارت نقل کر کے خود ہی لکھتا ہے: ''یعنی اگر پانی نہ ملے تو بھیگی ہوئی کھجوروں کے پانی سے وضو کر لے تیمم نہ کرے''۔ مگر غریب کو اتنی خبر نہیں کہ قفال نے ایسی جگہ نبیذ سے وضو کیا تھا جہاں پانی مل سکتا تھا اور اس وضو سے حنفی مذہب کی رو سے نماز جائز بتائی تھی اور یہ جزئی ہدایہ میں نہیں ہے، ہدایہ میں تو پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو جائز قرار دیا گیا ہے، اللہ اکبر اس فہم پر یہ دعویٰ ۔

خدا ترا بت کافر دراز سن تو کرے جفا کے تو بھی ہو قابل خدا وہ دن تو کرے

۹- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ اللہ اکبر کے بجائے خدائے بزرگ تراست کہہ کر قرآن پڑھنے کی جگہ میں ایک چھوٹی سی آیت ''مدھامتان'' کا ترجمہ ''دو برگ سبز'' فارسی زبان میں پڑھ دیا، اور اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا، مگر آگے معلوم ہوگا کہ یہ بھی جہالت یا دغابازی ہے اور امام قفال کی شان اس سے اجل ہے کہ ان کی طرف یہ باتیں منسوب کی جائیں، اس لیے یقیناً غیر مقلدین کے سے کسی خوش فہم نے یہ گپ ہانکی ہے، بغور سنئے کہ فارسی میں تکبیر تحریمہ اور قراءت ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، تکبیرۃ الاحرام کے مسئلہ میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عربی میں شروع کرنے سے عاجز ہو تو جائز ہے کہ فارسی یا اور کسی زبان میں شروع کر لے، اور امام صاحب بلا عجز بھی جائز فرماتے ہیں، بعض علماء لکھتے ہیں کہ صاحبین نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور قراءت کے مسئلہ میں پہلے امام صاحب فارسی میں قراءت کو جائز فرماتے تھے، پھر بعد میں رجوع فرمایا ہے، درمختار میں ہے:

| | |
|---|---|
| قيد القراءة بالعجز لأن الأصح | [قراءت کو عجز کے ساتھ مقید کیا ہے اس |
| رجوعه إلى قولهما وعليه الفتوى | لیے کہ صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے صاحبین |
| وفي الهداية وشرح المجمع | کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اور |

لمصنفه وعلیه الاعتماد (۱/۳۴۰) اس پر فتویٰ ہے، اور ہدایہ اور شرح مجمع میں ہے کہ اسی پر اعتماد ہے ا

امام جس زمانے میں جواز کے قائل تھے، اس وقت یہ بھی فرماتے تھے کہ گو جائز ہے مگر بلا عجز نہ کرنا چاہیے کہ بلا عجز ایسا کرنے والا مسیٔ ہوگا کیونکہ یہ سنت متوارثہ کے خلاف ہے، ہدایہ میں ہے: إلا أنه يصير مسيئاً لمخالفة السنة المتوارثة الغرض تجویز کے ساتھ ہی طوق اثم (گناہ گاری) کے بھی قائل تھے، اس لیے اس قول کی بنا پر بھی ایسی نماز جس میں قراءت وشروع فارسی میں کیا گیا ہو مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ مع الکراہۃ۔ چہ جائیکہ اس قول سے امام صاحب کا رجوع (۱) بھی ثابت ہو چکا ہے، اور فارسی میں قراءت بلا عجز ان کے ہاں بھی ناجائز قرار پا چکی ہے، ایسی صورت میں مرجوع عنہ قول پر عمل کر کے اس نماز کی تجویز کی نسبت مذہب حنفی کی طرف کرنا سراسر دغابازی یا جہالت ہے۔ اور یہ کام قفال کا ہرگز نہیں ہوسکتا۔ بھولے اڈیٹر! تم نے قفال کو دونوں مذہبوں کا واقف قرار دیا ہے اور انھوں نے بجائے قراءت دو برگ سبز پڑھ کر اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز بتایا ہے، اور تم نے یہ خیال کرکے کہ نقل را چہ عقل آنکھ بند کر کے نقل کر دیا ہے، مگر ہم کو تمھاری اس بیکسی اور علمی ناداری پر رحم آتا ہے، اس لیے تمھاری معلومات میں ایک قابل قدر اضافہ کرنا چاہتے ہیں۔ سنو! کہ قفال نے تمھارے بیان کے مطابق بجائے قراءت صرف دو برگ سبز پڑھ کر اس نماز کو حنفی مذہب کی رو سے جائز بتایا ہے مگر یہ محض افترا ہے، حنفی مذہب کی ایک بہترین تصنیف فتح القدیر کا نام تم نے سنا ہوگا، اس میں لکھا ہے:

الوجه اذا كان المقرو من مكان القصص والأمر والنهي أن تفسد بمجرد قراءته لأنه حينئذٍ متكلم [صحیح بات یہ ہے کہ اگر قراءت قصص اور امر و نہی کے مقام سے ہو تو نفس اس قدر پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی

(۱) ہدایہ میں ہے: ويروى رجوعه في اصل المسئلة الى قولهما وعليه الاعتماد ۱۲

بكلام غير قرآن بخلاف ما إذا كان ذكراً أو تنزيهاً فإنها تفسد إذا اقتصر على ذلك بسبب إخلاء الصلوٰة عن القراءة

کیونکہ اس صورت میں وہ غیر قرآن کے کلام کا بولنے والا ہوگا، برخلاف اس کے اگر وعظ ونصیحت کا مقام ہو اور اس پر اکتفا کرے تو نماز قراءت سے خالی ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی]

اور ایسا ہی اور کتب میں بھی ہے۔ اس حوالہ سے معلوم ہو گیا کہ قفال کا اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز کہنا بالکل غلط ہے، بلکہ حنفی مذہب کی رو سے وہ نماز بالکل فاسد تھی۔

یہاں تک قراءت بالفارسیہ کے متعلق تھا اور مطلق قراءت کی بابت سنئے، قراءت مفروضہ کی تقدیر میں امام صاحب سے تین روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ فرض قراءت ایک آیت ہے چاہے چھوٹی ہی ہو، اور دوسری روایت یہ ہے کہ جتنے پر اسم قرآن بولا جا سکے اور وہ کسی کے خطاب کے مشابہ نہ ہو، تیسری روایت یہ ہے کہ تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو اور یہی تیسری روایت صاحبین کا قول ہے، یہ روایتیں قراءت مفروضہ کی تقدیر میں ہیں، یعنی جتنا پڑھنے سے فرض ساقط ہو سکے، لیکن ابھی ذمہ میں واجب باقی ہے، واجب قراءت کی مقدار سورۂ فاتحہ اور کوئی دوسری سورہ یا تین آیتیں ہیں، اتنا پڑھنے سے واجب بھی ادا ہو جائے گا اور نماز مکروہ تحریمی نہ ہوگی، بخلاف پہلی مقدار کے کہ اگر مقدار مفروض پڑھی تو گو فرض کسی درجہ میں ادا ہو جائے گا مگر چونکہ واجب ادا ہونے سے رہ گیا اس لیے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، لیکن مقدار واجب کے بعد ابھی ایک مقدار اور باقی رہ گئی ہے اور وہ مقدار مسنون ہے کہ اتنا پڑھ لے تو نماز بالکل مکمل ہو جائے گی اور مکروہ تنزیہی بھی نہ رہے گی، اور اگر صرف مقدار واجب پڑھی تو گو مکروہ تحریمی نہ ہو مکروہ تنزیہی ہونے سے نہ بچ سکے گی (مقدار مسنون یا مستحب کی تفصیل کتب فقہ سے معلوم

کرو) میں چاہتا ہوں کہ جتنی باتیں میں نے قراءت کے متعلق لکھی ہیں اس پر فقہ حنفی کی شہادت بھی پیش کرتا چلوں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں ہے:

وأما التقدير أی بيان ما هو فرض من مقدار القراءة نفسها فالفرض قراءة آية واحدة فی كل ركعة فرضت فيها القراءة وإن أی ولو كانت تلك الآية قصيرة نحو قوله تعالى ثم نظر وهذا عند ابی حنيفة فی إحدى الروايات عنه وهی المشهورة، وفی رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه خطاب أحد ونحوه فعلى هذه الرواية لا يجزئ عنده نحو ثم نظر وأما عندهما وهی رواية عنه(۱) ايضاً فالفرض إما قراءة ثلاث آيات قصار نحو ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر أو قراءة آية طويلة مقدار ثلاث آيات قصار (لاہور ص ۲۴۹)

[مقدار قراءت میں فرض ایک آیت کا پڑھنا ہے ہر اس رکعت میں جس میں قراءت فرض ہے اگرچہ آیت چھوٹی ہی کیوں نہ ہو جیسے کہ اللہ کا ارشاد ثم نظر، یہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے اور یہی مشہور ہے، اور ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جس پر اسم قرآن کا اطلاق کیا جا سکے اور کسی کے خطاب یا اس جیسی چیز کے مشابہ نہ ہو، اس روایت کی بنا پر ان کے نزدیک ثم نظر جیسی آیت کافی نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک- اور یہی امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت ہے - یا تو تین چھوٹی آیتیں پڑھنا فرض ہے جیسے ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر، یا ایک لمبی آیت پڑھنا جو تین چھوٹی آیتوں کے بقدر ہو]

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

---

(۱) صاحب درمختار نے اسی کو احوط کہا ہے (الدر المنتقی ۱/۱۰۴، ۱۰۹...)

| | |
|---|---|
| ثم يضم إلى الفاتحة سورة أو ثلث آيات قصار قدر أقصر سورة وتقدم أن ذلك واجب كالفاتحة فإن قرأ مع الفاتحة آية قصيرة أو آيتين قصيرتين لم يخرج عن حد الكراهة اى كراهة التحريم لإخلاله بالواجب وإن قرأ ثلث آيات قصار أو كانت الآية والآيتان تعدل ثلاث آيات قصار خرج عن حد الكراهة المذكورة لكن لم يدخل في حد الاستحباب وحينئذٍ ينبغي أن يكون فيه كراهة تنزيهية لأن ترك المستحب يكره تنزيهاً كما أن ترك الواجب يكره تحريماً على أن المراد من الاستحباب ههنا السنة على ما صرح به في اكثر الكتب (۲۷۵) | [ پھر سورۂ فاتحہ کے ساتھ کوئی سورۃ یا تین چھوٹی آیتیں ملائے گا جو سب سے چھوٹی سورۃ کے برابر ہوں، اور گزر چکا ہے کہ فاتحہ ہی کی طرح یہ بھی واجب ہے لہٰذا اگر فاتحہ کے ساتھ ایک چھوٹی آیت یا دو چھوٹی آیتیں پڑھیں تو واجب میں کمی کی وجہ سے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر تین چھوٹی آیتیں پڑھیں، یا ایک دو آیتیں تین چھوٹی آیتوں کے برابر پڑھیں تو نماز مکروہ تحریمی تو نہ ہوگی لیکن حد استحباب میں بھی داخل نہ ہوگی اور کراہت تنزیہی اس میں باقی رہ جائے گی، اس لیے کہ مستحب کے ترک سے مکروہ تنزیہی ہوگی جیسا کہ واجب کے ترک سے مکروہ تحریمی ہوتی ہے، اور یہاں استحباب سے مراد سنت ہے جیسا کہ بیشتر کتابوں میں مصرح ہے ] |

اس تفصیل کے بعد سنئے کہ مدھامتان کا ترجمہ فارسی پڑھ کر حنفیہ کے مذہب پر جواز وصحتِ نماز کا حکم کرنا محض بہتان ہے، اس کی ایک وجہ تو پہلے بتا چکا ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اتنی قراءت سے امام صاحب کے نزدیک مقدار مفروضہ بھی ادا

نہیں ہوتی، لہٰذا ایسی نماز حنفی مذہب میں کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتی، مدھامتان کا پچھلی دونوں روایتوں (روایات تقدیر قراءت مفروضہ میں سے) کی بنا پر مقدار مفروض کے برابر نہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے، ہاں پہلی روایت کی بنا پر اڈیٹر محدث جیسے قاصر النظر کو اس کے مقدار مفروض کے برابر ہونے کا خیال ہوسکتا ہے، مگر خدا کی شان کہ ہمارے فقہا نے صاف تصریح کردی ہے کہ مدھامتان مقدار مفروض کے برابر نہیں اور اتنے سے فرض قراءت ساقط نہیں ہوسکتا۔ کبیری میں ہے:

وأما إذا قرأ آية هي كلمة واحدة نحو قوله تعالى مدهامتان أو حرف واحد نحو ص وق ون فإنها آيات عند بعض القراء فقد اختلف المشايخ فيه أي في جوازه أي في كون ذلك المقدار مجزياً عن القراءة عنده والأصح أنه لا يجوز لأنه لا يسمى قارئاً (ص۲۵۰)

[اور اگر کوئی ایسی آیت پڑھے جو ایک ہی لفظ ہو جیسے مدھامتان یا ایک ہی حرف ہو جیسے ص – ق – ن وغیرہ کہ یہ حروف بعض قراء کے نزدیک ایک آیت ہیں، تو اس کے جواز کے باب میں مشائخ کا اختلاف ہے، یعنی یہ مقدار قراءت کے لیے کافی ہوگی یا نہیں، تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو قاری (پڑھنے والا) نہیں کہا جاسکتا]

اس حوالہ سے معلوم ہوا کہ مدھامتان پڑھ لینے سے فرض قراءت ادا نہ ہوگا۔

اسی طرح درمختار (۳۹۶/۱) ودر منتقی (۱۰۴/۱) میں ہے:

إلا إذا كان كلمة فالأصح عدم الصحة

[اگر ایک ہی کلمہ ہو تو صحیح بات یہ ہے کہ نماز صحیح نہیں ہوگی]۔

اور مجمع الانہر میں ہے:

وأما ما هي كلمة واحدة

[اور اگر ایک لفظ ہو جیسے مدھامتان یا

كمدهامتان أو حرف كصاد كما في أوائل السور فالأصح أنه لا يجوز لأنه يسمى عاداً لا قارئاً (۱۰۴/۱)

[ یا جیسے صاد کہ اوائل سور کا ایک حرف ہو جیسے ص تو صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو شمار کرنے والا کہا جائے گا پڑھنے والا نہیں ]

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی صرف مدھامتان عربی میں بھی پڑھے تو نماز باطل ہوگی، فرض ساقط نہ ہوگا، چہ جائیکہ اس کا فارسی ترجمہ۔ بلکہ اگر اس کے ساتھ کوئی اور بھی چھوٹی سی آیت ملالی تب بھی نماز پلٹانا واجب ہوگا، درمختار میں ہے:

وقرأ بعدها وجوباً سورة أو ثلث آيات ولو كانت الآية أو الآيتان تعدل ثلاث آيات قصار انتفت كراهة التحريم ذكره الحلبي ولا تنتفي التنزيهية الا بالمسنون (۳۶۳/۱)

[ اور اس کے بعد واجب طور پر ایک سورہ یا تین آیتیں پڑھے اور اگر ایک آیت یا دو آیتیں تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہوں تو کراہت تحریمی جاتی رہے گی، اس کو حلبی نے ذکر کیا ہے، اور کراہت تنزیہی صرف مسنون سے جاتی ہے ]

اور اگر ایک سورہ یا تین آیتیں بھی پڑھ لیں اور ان سے پہلے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تب بھی اعادہ واجب ہے شامی میں ہے: انه يلزم بتركها الإعادة لو عامداً كالفاتحة (۳۶۳/۱)

۱۰- اس قصہ میں یہ بھی ہے ”اور بغیر با قاعدہ اطمینان کے ساتھ رکوع کرنے کے دو سجدہ کر لیے اور وہ بھی کیا تھے جیسے مرغ زمین سے دانہ اٹھاتا ہو اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ بھی نہ کیا“ اور اس کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا گیا ہے۔ لیکن آپ عنقریب جان لیں گے کہ یہ حنفی مذہب کی جائز نماز نہیں ہے بلکہ

قریب بہ حرام ہے، اس کا پلٹانا واجب ہے، ایسا کرنے والا فاسق گنہگار ہے۔ پہلے یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ فقہ کی اصطلاح میں اطمینان وسکون سے رکوع سجدہ کرنے کو تعدیلِ ارکان کہتے ہیں۔ اور تعدیلِ ارکان کے بارے میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ فرض ہے، اور یہی امام ابو یوسف کا مسلک کا ہے، اور امام طحاوی نے اس کو امام ابوحنیفہ اور محمد سے بھی نقل کیا ہے، اور فقہا میں سے صاحب مجمع اور علامہ عینی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور صاحب فیض نے فرمایا ہے کہ یہی احوط ہے۔ ردالمحتار میں ہے: وقال ابو یوسف بفرضية الكل واختاره في المجمع والعيني ورواه الطحاوي عن ائمتنا الثلاثة وقال في الفيض إنه الاحوط (ص ۳۴۳) امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں:

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا مقدار الركوع أن يركع حتى يستوى راكعاً ومقدار السجود أن يسجد حتى يطمئن ساجداً فهذا مقدار الركوع والسجود الذي لا بد منه واحتجوا في ذلك بما حدثنا (ثم ذكر حديث المسيء صلاته بطرق) ثم قال فأخبر رسول الله ﷺ في هذين الحديثين بالفرض الذي لا بد منه ولا تتم الصلوٰة الا به فعلمنا أن ما

[اور اس میں دوسرے لوگوں نے ان سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رکوع کی مقدار یہ ہے کہ نمازی رکوع کرے یہاں تک کہ حالت رکوع میں سیدھا ہو جائے، اور سجدہ کی مقدار یہ ہے کہ سجدہ کرے یہاں تک کہ مطمئن ہو جائے، تو یہ رکوع اور سجدے کی ضروری مقدار ہے، اور ان حضرات نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے (پھر طحاوی نے مسئ صلوٰۃ والی حدیث کو متعدد طریقوں سے ذکر کیا) پھر کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں حدیثوں

| | |
|---|---|
| سوی ذلک إنما أرید به أنه أدنی ما یبتغی به الفضل وإن کان ذلک الحدیث الذی ذلک فیه منقطعاً عنه غیر مکاف لهذین الحدیثین فی إسنادهما وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف ومحمد رحمهم الله (ص ۱۳۷/۱) | میں اس فرض کو بیان فرمایا جس کے بغیر چارہ نہیں اور جس کے بغیر نماز پوری نہیں ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ اس کے ماسوا سے مراد یہ ہے کہ وہ حصول فضیلت کا کم سے کم درجہ ہے، اگر چہ وہ حدیث منقطع ہے اور سند کے لحاظ سے ان دونوں کے ہم پلہ نہیں ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ اور ابویوسف ومحمد کا قول ہے ۔ |

اور درمختار میں ہے:

| | |
|---|---|
| وقال العینی هو المختار وأقره المصنف (۳۴۲/۱) | عینی نے کہا ہے کہ وہی مختار ہے اور مصنف نے اس کو برقرار رکھا ہے ۔ |

اس روایت کی بنا پر مجھے یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ انا یز محمدی کے خیال میں جس نماز کو قتال نے حنفی مذہب کی جائز نماز کہا ہے، وہ درحقیقت حنفی مذہب میں بالکل باطل ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، اس کے سہواً ترک سے سجدۂ سہو واجب ہے (ہدایہ) صاحب کنز ووقایہ وملتقی نے اسی کو جزم کے ساتھ لکھا ہے، رد المحتار میں ہے: وفی تخریج الکرخی واجب حتی تجب سجدتا السهو بترکه کذا فی الهدایة وجزم بالثانی فی الکنز والوقایه والملتقی وهو مقتضی الأدلة کما یاتی (۴۴۲/۱)

اور درمختار میں واجبات کے سلسلے میں ہے:

| | |
|---|---|
| وتعدیل الارکان ای تسکین | اور تعدیل ارکان یعنی اعضاء وجوارح |

الجوارح قدر تسبيحة في الركوع والسجود وكذا في الرفع منهما (۱)على ما اختار الكمال (۱/۳۴۲)

کو مطمئن اور پرسکون رکھنا رکوع اور سجدہ میں ایک تسبیح کے بقدر اور ایسے ہی ان سے اٹھنے کے بعد جیسا کہ کمال نے اختیار کیا ہے]

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ایک تسبیح کے برابر رکوع اور سجدہ، اور رکوع وسجدہ سے اٹھ کر اعضا کو ساکن رکھنا اور اطمینان کے ساتھ ان کو ادا کرنا تعدیل ارکان ہے اور یہ واجب ہے۔ اور قاضی صدر نے فرمایا کہ ہر رکن کو پورا کرنا واجب ہے، پس رکوع وسجدہ میں اور رکوع سے سیدھے ہو کر اور سجدہ سے سر اٹھا کر اتنی دیر ٹھہرنا کہ ہر عضو کو سکون حاصل ہو جائے واجب ہے حتی کہ اگر کوئی بھول کر ایسا نہ کرے تو سجدۂ سہو واجب ہے، اور اگر قصداً ترک کردے تو نہایت مکروہ ہے اور اس کو نماز لوٹانا لازم ہے، شامی میں اسی کو روایت ودرایت کی رو سے اصح قرار دیا ہے۔ علامہ برکلی نے اس مبحث میں مستقل رسالہ لکھا ہے، اس میں وجوب تعدیل ارکان کے دلائل بہت بسط وایضاح سے لکھے ہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں: قال في البحر ومقتضى الدليل وجوب الطمانينة في الاربعة اى في الركوع والسجود وفي القومة والجلسة ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلک كله وللأمر في حديث المسيء صلاته ولما ذكره قاضي خان من لزوم سجود السهو بترک الرفع من الركوع ساهياً وكذا في المحيط فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلک، لأن الكلام

(۱) ردالمحتار میں ہے: قوله وكذا في الرفع منهما اى يجب التعديل أيضا في القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة أيضاً، لأنه يلزم من وجوب التعديل فيهما وجوبهما (۱/۳۴۲) اس سے معلوم ہوا کہ رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا اور دونوں سجدوں کے درمیان میں بیٹھنا بھی واجب ہے۔

فيهما واحد ، والقول بوجوب الكل مختار المحقق ابن الهمام و تلميذه ابن أمير حاج حتى قال إنه الصواب (۳۴۲/۱)

اس عبارت سے بھی یہ ثابت ہوا کہ رکوع وسجدہ اور قومہ جلسہ میں اطمینان وسکون اور خود قومہ وجلسہ یہ سب واجب ہیں، ان باتوں پر آنحضور ﷺ کی مداومت اور ایک حدیث میں آپ کا حکم کرنا ان کے وجوب ہی پر دلالت کرتا ہے، قاضی خاں اور صاحب محیط کے فتوے بھی اس کے مؤید ہیں۔ اور شرح منیہ میں ہے:

ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية (۱) إذا وافقتها رواية على ما تقدم عن قاضي خان ومثله ما ذكر في القنية من قوله وقد شدد القاضي الصدر في شرحه في تعديل الاركان جميعها تشديداً بليغاًفقال وإكمال كل ركن واجب عند ابي حنيفة ومحمد ، وعند ابي يوسف والشافعي فريضة فيمكث في الركوع والسجود والقومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منه هذا هو الواجب عند ابي حنيفة ومحمد

[جب روایت درایت کے موافق ہو تو درایت سے چشم پوشی مناسب نہیں جیسا کہ قاضی خاں سے نقل کیا جا چکا ہے اور ایسا ہی وہ قول ہے جو قنیہ میں مذکور ہے، اور قاضی صدر نے اپنی شرح میں تمام ارکان کے سکون واطمینان سے ادا ئیگی میں بہت سختی اختیار کی ہے، انھوں نے کہا کہ ہر رکن کو پورا کرنا امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے، پس وہ رکوع اور سجدہ میں اور ان سے اٹھنے کے بعد ٹھہرے اور اس کا ہر عضو مطمئن ہو جائے، امام ابوحنیفہ اور

(۱) قال الشامي قوله الدراية المراد بالدراية بالدال المهملة في اوليها العلم الحاصل من أحد النصوص الشرعية الصحيحة اه (۳۴۳/۱) اقول فعلم أن المراد بالرواية رواية الفقهية ۱۲منہ

| | |
|---|---|
| حتی لو ترکها أو شیئاً منها ساهیاً یلزمه السهو ولو ترکها عمداً یکره اشد الکراهة ویلزمه أن یعید الصلوٰة (دہلی ص ۲۸۹) | محمد کے نزدیک یہ واجب ہے حتی کہ اگر ان کو یا ان میں سے کسی ایک کو سہوا چھوڑ دیا تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہو جائے گا، اور اگر قصداً چھوڑ دیا تو سخت مکروہ ہے اور اس کو نماز لوٹانا واجب ہے ۔ |

شرح منیہ ہی میں یہ اقوال بھی منقول ہیں:

| | |
|---|---|
| سئل محمد عن ترک الاعتدال فی الرکوع والسجود فقال : إنی أخاف أن لا تجوز الصلوٰة وکذا عن ابی حنیفة رضی الله عنه وعن السرخسی من ترک الاعتدال یلزمه الاعتدال ای یلزمه ان یعید الصلوٰة بالاعتدالات (ص ۲۸۹) | امام محمد سے رکوع اور سجدہ میں اعتدال کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھے نماز نہ ہونے کا اندیشہ ہے اور اسی طرح کی بات امام ابوحنیفہ سے بھی منقول ہے، اور سرخسی سے منقول ہے کہ جس نے اعتدال چھوڑ دیا تو اس کے اوپر لازم ہے کہ نماز لوٹائے اور اعتدال کرے ۔ |

اس عبارت سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ خود امام اعظم رحمہ اللہ کا اور امام محمد کا یہ قول ہے کہ تعدیل ارکان کے ترک سے نماز ناجائز ہونے کا اندیشہ وخوف ہے۔

لہذا اس قول کی بنا پر بھی مذکورہ بالا نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز کہنا صریح مغالطہ ہے اور خالص بے انصافی ہے، اس پر نظر کرتے ہوئے ہر ہوش والا یہی فیصلہ کرے گا کہ ان امور کی نسبت قفال وامام الحرمین کی طرف بہتان وافترا ہے، اور یہ قصہ طلسم ہوشربا کی داستان اور گل بکاولی کے قصہ سے زیادہ وقیع نہیں ہے۔ غور تو کرو آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز دکھاتے وقت تو کوئی

مستحب بھی نہیں چھوڑا، اور حنفی مذہب کی جائز نماز پڑھی تو واجبات بلکہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے۔ حنفی مذہب میں تو واجب کے قصداً ترک سے بھی نماز لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بارہا بتایا جا چکا، صاحب درمختار نے الدر المنتقی میں لکھا ہے: ترک الواجب یوجب سجود السهو لو سهواً والاثم لو عمداً فتعاد وجوباً وإن لم یعدها یکون فاسقاً آثماً (۸۸/۱) اور ایسا ہی درمختار میں بھی ہے۔

علاوہ بریں جب حنفی مذہب کی نماز پڑھنے کے وقت ایسا کیا تھا تو شافعی مذہب کی نماز دکھانے کے وقت بھی چاہتا تھا کہ کم از کم سورۂ فاتحہ کے بعد کوئی اور سورہ نہ پڑھتے، دوسرا سلام نہ دیتے وغیرہ وغیرہ کہ ایسا کرنے سے شافعی مذہب میں نماز ہو جاتی ہے۔

تعدیل ارکان کی جو مقدار اوپر مذکور ہوئی وہ اس کا ادنی درجہ تھا۔ مجمع الانہر و در منتقی میں ہے:

وتعديل الاركان اى تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتى تطمئن مفاصلها واجب عند الطرفين وأدناه مقدار تسبيحة (ص ۸۸)

[رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان طرفین کے نزدیک واجب ہے اور اس کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح کے برابر ہے]

اگر کسی نے اتنا بھی کر لیا تب بھی نماز مکروہ تنزیہی ہوگی، ہاں جب کم از کم تین بار تسبیح بھی پڑھ لے تو کراہت تنزیہی جاتی رہے گی، درمختار میں ہے:

ويسبح فيه وأقله ثلاثاً فلو تركه أو نقصه كره تنزيهاً(۱) (۳۶۵/۱)

[اور اس میں کم از کم تین بار تسبیح پڑھے، اگر تسبیح چھوڑ دیا یا تین سے کم پڑھا تو مکروہ تنزیہی ہے]

(۱) اس کے ترک سے ملامت بھی کی جائے گی اور ایسا کرنے والا گناہ گار بھی ہوگا، اصول ابی الیسر =

تین تسبیحوں کے ترک کو مکروہ تنزیہی قرار دینا مشہور روایت کی بنا پر ہے۔ اس مسئلہ میں دو قول اور بھی ہیں، ابومطیع بلخی شاگرد امام اعظم کا قول یہ ہے کہ تین تسبیحیں فرض ہیں: قال ابو مطیع البلخی تلمیذ ابی حنیفة ان الثلاث فرض (شامی ۳۶۵/۱) اور قہستانی سے منقول ہے کہ تین تسبیحات واجب ہیں اور اسی کو علامہ ابن امیر حاج اور شیخ ابراہیم حلبی اور علامہ شامی نے دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے، شامی میں ہے: وفی القهستانی وقیل یجب اه. وهذا قول ثالث عندنا وذكر فی الحلیة أن الأمر به والمواظبة علیه متظافران علی الوجوب فینبغی لزوم سجود السهو أو الإعادة لو تركه ساهیاً أو عامداً، ووافقه علی هذا البحث العلامة ابراهیم الحلبی فی شرح المنیة ایضاً، علامہ اس کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أن فی تثلیث التسبیح فی الركوع والسجود ثلاثة اقوال عندنا احجها من حیث الدلیل الوجوب تخریجاً علی القواعد المذهبیة فینبغی اعتماده كما اعتمد ابن الهمام ومن تبعه روایة وجوب القومة والجلسة والطمانینة فیهما (۳۶۵/۱)

[خلاصۂ کلام یہ کہ رکوع اور سجدہ میں تین بار تسبیح پڑھنے میں ہمارے یہاں تین اقوال ہیں، ان میں دلیل کے لحاظ سے راجح یہ ہے کہ وہ واجب ہے، لہذا اسی پر اعتماد کرنا چاہئے جیسا کہ ابن الہمام اور ان کے متبعین نے قومہ اور جلسہ اور ان میں سکون واطمینان کی روایت پر اعتماد کیا ہے]

ابومطیع کے قول پر ایک تسبیح کے برابر تعدیل کرنے سے بھی فرض ادا نہ ہوگا جب تک کہ تین بار نہ کہے، اور اخیر قول پر جب تک تین بار تسبیح نہ پڑھے گا مکروہ تحریمی

= سے شامی میں منقول ہے: یلام علی تركها مع حصول اثم یسیر (۳۶۵/۱)

ہوگی، اعادہ واجب ہوگا۔ اور شامی نے کہا ہے اسی پر اعتماد کرنا چاہئے۔ ان باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نہیں کہہ سکتا کہ جس نماز میں کہ ایک بار بھی تسبیح نہ پڑھی گئی ہو نہ اس کی مقدار میں رکوع وسجدہ وقومہ وجلسہ میں تعدیل کی گئی ہوتو حنفی مذہب کی رو سے جائز نماز کیسے ہوسکتی ہے۔ اور قفال دونوں مذہبوں سے واقف ہوکر ایسا کب کہہ سکتے ہیں۔ جو یہ جانتا ہے وہ جزم کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ یہ قصہ سرتاپا موضوع اور باطل ہے قبح اللہ واضعہ۔

۱۱- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ اسی طرح دو رکعت پڑھ کر سلام کے بجائے گوز مار دیا اور فارغ ہوگئے اور سلطان سے کہنے لگے یہ ہے حنفی مذہب کی جائز نماز، استغفر اللہ! اس میں بھی وہی مغالطہ وفریب ہے، حنفی مذہب میں ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، ایسی نماز کا لوٹانا واجب ہے، جس نے ایسا کیا وہ سخت گناہ گار ہے بلکہ اگر نماز کی توہین اور اس کا مذاق اڑانے کی غرض سے کیا ہے تو اندیشۂ کفر ہے۔ اور جن عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز تمام ہوجائے گی، ان کا یہ مطلب ہے کہ فرائض وارکان جتنے تھے وہ پورے ہوگئے، لیکن گناہگاری اور کراہت تحریمی اور وجوب اعادہ سے چارہ نہیں ہے مولانا عبدالحی رحمہ اللہ (۱) فرماتے ہیں: معنى التمام ههنا براءة

(۱) اور فرماتے ہیں: قد طال طعن السفهاء على الحنفية في مسئلة الحدث واستقبحوا الحكم بتمام الصلوٰة بالحدث عمداً فمنهم من ظن أنهم يجوزون مثل هذا الفعل والخروج وليس كذلك فإن الخروج بالسلام عندنا واجب وترك الواجب عندنا مكروه تحريماً بل حرام فلا مناص عن لزوم الاثم ومنهم من ظن أن معنى التمام عندهم هو البراءة من النقصان وليس كذلك فأى نقصان وشناعة أشد من ترك السلام الذى وضع للتحليل واختيار الحدث عمداً للفرار من الصلوٰة التى هى افضل العبادات واعزها وليس مرادهم بالتمام الا ما ذكرنا (عمدۃ الرعایۃ ۱/۱۵۰)

الذمة من الصلوٰة بالارکان والفرائض ولا مناص من لزوم الاثم ولزوم الکراهة التحریمیة ووجوب الإعادة لترک لفظ السلام الواجب الموضوع شرعاً لإتمام الصلوٰة (عمدہ ۱۵۰)

لزوم اثم وکراہت تحریمی ووجوب اعادہ کے قائل ہوتے ہوئے امام صاحب وصاحبین فرائض وارکان کے پورے ہوجانے کے قائل صرف ان احادیث وآثار سے مجبور ہوکر ہوئے ہیں جو اس باب میں مروی ہیں، مولانا علی القاری رحمہ اللہ تشییع الفقہاء الحنفیة میں فرماتے ہیں: اصل هذه المسئلة ماخوذة من الروایات الحدیثیة کما رواه الطحاوی وغیره بأسانید متعددة وطرق مختلفة عن عبد الله بن عمرو أن النبی ﷺ قال إذا رفع راسه من آخر السجدة فقد مضت صلوته إذا هو أحدث، وفی روایة عنه مرفوعاً إذا قضی الإمام الصلوٰة وقعد وأحدث هو أو واحد ممن أتم الصلوة معه قبل أن یسلم الامام فقد تمت صلوته، وفی لفظ إذا رفع المصلی رأسه من آخر صلوته ثم أحدث قبل أن یتشهد فقد تمت صلوته، وفی روایة قبل أن یسلم، کذا رواه ابو داود والترمذی والبیهقی والدارقطنی، وعن علی إذا قعد قدر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلوته، وروی الدارقطنی عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال إذا جلس الإمام فی آخر رکعة ثم أحدث رجل من خلفه قبل أن یسلم الإمام فقد تمت صلوته، وروی عنه ایضاً مرفوعاً إذا قضی الإمام الصلوة فقعد وأحدث قبل أن یسلم فقد تمت صلوته ومن کان خلفه ممن أتم صلوته، وروی ایضاً مرفوعاً إذا أحدث الإمام بعد ما رفع راسه من سجدة استوی جالساً تمت صلوته وصلوة من خلفه

ممن أدرك اول الصلوة، فتبين بهذا الكلام تحقيق هذا المرام أن من اعترض على الإمام الأقدم والهمام الأعظم في أمثال هذه المسائل المبرهنة بالدلائل فهو بالحقيقة معترض على سيد الرسل وهادي السبل ﷺ انتهى ( عمدة الرعاية ۱/۱۵۰)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد مبارک اور حضرت علی کا فتویٰ ہے کہ اگر تشہد کے بعد سلام کے پہلے خارج ہوجائے تو نماز پوری ہو جاتی ہے۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین نے انھیں روایات کی بنا پر ایسی صورت میں نماز کے تمام ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سلام چونکہ واجب ہے لہٰذا اگر کوئی قصداً اس کو ترک کردے تو گناہ گار ہوگا، نماز لوٹائے گا۔ امام صاحب اور صاحبین نے اپنے قول کی بنیاد حدیث نبوی پر اور حضرت علی کے فتویٰ پر رکھی ہے، اس لیے اس قول پر اعتراض در حقیقت حضور پرنور اور حضرت علی پر ہے، اس قول کا مضحکہ اڑانا حدیث کا مضحکہ اڑانا ہے، جس میں اندیشۂ کفر ہے (معاذ اللہ) امام قفال کی شان سے نہایت بعید ہے کہ ان سے ایسے افعال سرزد ہوں۔ اس لیے یقیناً کسی دشمن عقل و مخالف دین نے قفال پر یہ بہتان باندھا ہے، افترا کیا ہے۔

ان وجوہ مذکورہ بالا کی بنا پر میرے نزدیک یہ قصہ بالکل موضوع و باطل ہے۔

اخیر میں یہ بتادینا بھی مناسب ہے کہ یہ قصہ صلوۃ القفال کے نام سے مشہور ہے، اور حضرت علامہ علی قاری رحمہ اللہ نے اس کا پرزور رد لکھا ہے، اس رسالہ کا نام تشييع الفقهاء الحنفية بتشنيع السفهاء الشافعية ہے۔ افسوس ہے کہ میں اب تک اس کی زیارت سے محروم ہوں، اگر یہ رسالہ دستیاب ہوگیا اور کچھ نئی باتیں اس میں ملیں گی تو انتخاب کرکے ہدیۂ ناظرین کروں گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ:- اس قصہ کو دمیری شافعی نے بھی اسی کے حوالے سے نقل کیا ہے، اور آخر میں یہ کلام کردیا ہے کہ اس میں یہ جو مذکور ہے کہ امام شافعی ہیئت، ادب، سنت کے ترک سے نماز کو جائز نہیں کہتے یہ مستقیم (صحیح) نہیں ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

**قلت: وقد ذكر أنه أتى بالسنن والابعاض والآداب والهيئات وقوله لا يجوز الشافعي دونها غير مستقيم** (حیاۃ الحیوان الکبریٰ ۴۴۸/۲) اس کے بعد اشارۃً یہ بھی کہہ گئے ہیں کہ قصہ کا یہ عنوان صحیح نہیں، مشہور یہ ہے کہ انھوں نے ویسی ہی نماز پڑھی جس سے کم جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ وہ ذرا اور غور کرتے اور قصہ کے ہر جزو پر نظر کرتے تو صاف اقرار کر لیتے کہ یہ قصہ ہی بالکل غلط ہے۔

تعجب ہے کہ مولوی یوسف جے پوری نے بھی حقیقۃ الفقہ میں اس کو لکھا ہے اور حیوٰۃ الحیوٰن سے ہی نقل کیا ہے، مگر دمیری کی وہ عبارت نقل نہیں کی جس میں قصہ کے بعض اجزا کی انھوں نے تغلیط کی ہے اور چالاکی کا اقتضا بھی یہی تھا، اس لیے کہ اگر وہ عبارت نقل کر دیتا تو پورے قصہ میں اشتباہ ہو جاتا اور ناواقفوں کو بہکانا جو مقصود تھا حاصل نہ ہوتا۔

**وفقني الله لإتمامه يوم الجمعة لليلة مضت من شعبان سنة خمس وأربعين وثلثمأة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف سلام وتحية. والحمد لله في الآخرة والاولى وصلى الله على سيد البرايا وعلى آله وصحبه وسلم وبارك وكرم.**

**وأنا عبده المذنب ابو المآثر حبيب الرحمن الاعظمى**

**وكنت إذ ذاك مدرساً بمظهر العلوم (بنارس)**

# عدد رکعات تراویح

غیر مقلدین کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ کو بار بار شائع کریں گے اور اس کی دلیل میں جو نقص ہوں گے ان کا ذکر نہ کریں گے، اور حنفیہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ تو فرسودہ ہو چکا ہے اب اس پر کیا قلم اٹھائیں، مگر میری رائے یہ ہے کہ غیر مقلدین جب جب کسی مسئلہ کو چھیڑیں تب تب اس کی تردید کر دی جایا کرے تو بہت مفید ہو

# عدد رکعاتِ تراویح

گذشتہ سال ۳ رمضان کے اہل حدیث میں ایڈیٹر نے تحدی کی تھی اور لکھا تھا کہ ''حضرت عمر خود تراویح کی گیارہ رکعتوں کا حکم کرتے تھے پھر خواہ مخواہ یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بیس کا حکم کیا ہے۔ اگر کوئی صاحب بیس کی بابت حضرت عمرؓ کا حکم ثابت کردیں تو ہم اخبار اہلحدیث میں اسکی اشاعت کیلئے تیار ہیں''۔

ہم نے ایک مختصر تحریر ایڈیٹر اہلحدیث کی خدمت میں بھیج دی تھی مگر بعض احباب نے اپنی فراست ایمانی سے پہلے ہی تاڑ لیا تھا کہ اشاعت دشوار معلوم ہوتی ہے، اسلئے انہوں نے دفتر الفقیہ میں کچھ ترمیم کے ساتھ وہی تحریر بھیج دی چنانچہ ۲ مئی ۱۹۲۳ء کی اشاعت میں وہ تحریر بھی بعنوان ''المفاتیح لمغالق التراویح'' شائع ہوئی اس کا شائع ہونا تھا کہ غیر مقلدین آگ بگولا بن گئے۔ وہابی دنیا میں ایک تہلکا مچ گیا۔ مولوی ابوالقاسم بنارسی کے پاس خط پر خط آتے تھے کہ اسکا جواب دینا نہایت ضروری ہے، خود مولوی ابوالقاسم صاحب نے مئو کے علمائے غیر مقلدین کو تاکید فہمایش کی کہ ضرور جواب لکھیں مگر جواب ہو تب لکھیں یا یونہی؟ لیکن عوام کو بھی سمجھانا ضرور تھا۔ ناچار ایڈیٹر اہلحدیث نے چند سطریں لکھیں پھر عبدالصمد صاحب نے تھوڑے سے حصہ کا جواب لکھا یہ دونوں تحریریں ہم نے دیکھ کر کہا ''اندھے کے آگے روئے اپنے دیدے کھوئے'' کسی نے بھی جو سمجھا ہوتا، خیر اس وقت مجھے یہ کہنا ہے کہ پارسال جب ہم نے مولوی ثناءاللہ صاحب کے پاس تحریر بھیجی تو انہوں نے وعدہ کرکے شائع نہیں کی اور اذا وعد اخلف کے مصداق بنے، اس سال عوام کو دھوکہ دیتے ہوئے

اور بطرحق اور اس کا کتمان کرتے ہوئے ۲۰ رمضان کے اہلحدیث میں لکھتے ہیں کہ ''بیس کے حامیوں (۱) نے حضرت عمرؓ سے بھی بیس کا حکم ثابت نہیں کیا'' اور اسکی وجہ سے اذا حدث کذب کے بھی مصداق ہو گئے۔ ایڈیٹر اہلحدیث نے ہمکو یہ الزام دے کر اپنے مذہب کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں ایک تو وہی سائب بن یزید کا گیارہ والا اثر ہے جسے ہم عنقریب نقل کرینگے۔ اور ایک جابر عبد اللہ والی غیر محفوظ و ضعیف و نا قابل احتجاج روایت ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ ان دونوں کو نقل کر کے ایڈیٹر نے کچھ کلام نہیں کیا ہے، اس سکوت کی وجہ اسکے سوا اور کیا ہوسکتی ہے کہ غریب کو فن حدیث سے کوئی واسطہ نہیں۔ یا جان بوجھ کر عوام کو گمراہ کرنے کیلئے ایسا کیا ہے یا غیر مقلدین کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ کو بار بار شائع کرینگے اور اسکی دلیل میں جو نقص ہوں گے انکا ذکر نہ کرینگے، اور حنفیہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ تو فرسودہ ہو چکا ہے اب اس پر کیا قلم اٹھائیں مگر میری رائے یہ ہے کہ غیر مقلدین جب جب کسی مسئلہ کو چھیڑیں تب تب اسکی تردید کر دی جایا کرے تو بہت مفید ہو، اسلئے باوجودیکہ میں نے جابر بن عبداللہ کی حدیث پر ۲۰ مئی کے الفقیہ میں کافی گفتگو کی ہے مگر پھر ضرورت سمجھتا ہوں کہ اسکا اعادہ کروں اسلئے وہ حدیث مع سند نقل کر کے محدثانہ طریق پر کلام کرتا ہوں: حدثنا محمد بن حميد الرازی ثنا يعقوب بن عبد الله ثنا عيسىٰ بن جارية عن جابر قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ثمان ركعات والوتر (قیام اللیل محمد بن نصر) اسکی اسناد میں محمد بن نصر کے شیخ ابن حمید عالم شخص ہیں مگر بہت زیادہ ضعیف ہیں۔ حتیٰ کہ یعقوب بن شیبہ نے انہیں ''کثیر

---

(۱) ایڈیٹر کے یہی الفاظ یہ ہیں'' حالانکہ اہلحدیث بار بار اس کا ثبوت مانگ چکے ہیں کہ بیس رکعت تراویح کا ثبوت آنحضرت ﷺ یا حضرت عمرؓ سے لاؤ۔ نہیں دکھایا جاتا محض سنی سنائی باتوں پر مدار رکھا جاتا ہے'' (اہلحدیث ۲۰ رمضان ۱۹۳۲ ص ۲ کالم ۳)

المناکیر " کہا ہے اور ابن خراش واسحاق کوسج نے کذاب کہا ہے، ابوزرعہ نے بھی انکی تکذیب کی ہے فضلک رازی نے کہا عند ابن حمید خمسون الف حدیث ولا احدث عنه بحرف " اور نسائی نے کہا لیس بثقة اور بخاری امام المحدثین نے کہا فیہ نظر ۔ چونکہ جو راوی کثرت سے مناکیر روایت کرتا ہے اور کذاب بھی ہو وہ محدثین کے نزدیک کسی طرح حجت نہیں ہوتا۔ اسلئے یہ روایت کسی طرح قابل احتجاج نہیں ہے، نیز یہ حدیث غیر مقلدین کے مسلمات کی بنا پر بھی صحیح نہیں۔ انکا مسلمہ ہے کہ بخاری جسکی نسبت فیہ نظر کہدیں وہ متروک ہوتا ہے (ابکار المنن مصنفہ مولوی عبدالرحمٰن مبارک پوری ورکعات التراویح مصنفہ حافظ صاحب غازی پوری) اور ایسا ہی بہت سے محدثین نے بھی لکھا ہے، چنانچہ ابن عباس کی بیس والی مرفوع روایت کی اسناد میں ایک شخص ابراہیم ابوشیبہ ہے اسکی نسبت بھی بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ امام بخاری کے اس قول کی وجہ سے یہ متروک ہوگا (رکعات التراویح ص ۱۵۔۱۶) مجھے حیرت ہے کہ جب بیس اور گیارہ والی دونوں حدیثوں پر ایک ہی جرح ہے تو جس منہ سے گیارہ والی اپنی طرف سے دلیل میں پیش کی جاتی ہے اسی منھ سے بیس والی ہماری طرف سے کیوں نہیں پیش کی جاسکتی ؟۔

آپ ہی اپنے ذرا جو روستم کو دیکھیں
ہم اگر عرض کرینگے تو شکایت ہوگی

الغرض اس روایت کے رواۃ میں اسکے سوا اور کوئی بھی مجروح نہ ہوتا، تو بھی کسی طرح اس سے استدلال نہیں ہوسکتا چہ جائیکہ اور رواۃ بھی مجروح ہیں۔ یعقوب ابن عبداللہ گو صدوق ہے، مگر ضعیف الحفظ ہے۔ دارقطنی نے کہا ہے لیس بالقوی. اور ابن حجر نے کہا صدوق یھم ۔ خیر انکی وجہ سے چنداں ہرج نہیں ہے، مگر عیسٰی بن جاریہ تو بہت زیادہ مجروح ہے، یہاں تک کہ امام نسائی نے صاف کہہ دیا. مـــنکـــر

الحدیث متروک اور ابوداؤد نے نسائی کی موافقت کی ہے اور کثیر المناکیر کہا ہے۔ اور ابن معین نے کہا ہے عندہ مناکیر ۔ جب اس حدیث کی سند کا یہ حال ہے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ اسکو معرض استدلال میں کیوں پیش کیا جاتا ہے۔ طرفہ یہ کہ سند تو سند متن میں بھی کلام ہے۔ وہ یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تراویح پڑھنے کے واقعہ کو چند صحابیوں نے مثلاً حضرت عائشہؓ و حضرت زید بن ثابتؓ و حضرت ابن عباسؓ و حضرت جابرؓ نے پھر ان حضرات میں سے بہت سے لوگوں نے اس واقعہ کو روایت کیا ہے۔ مگر کسی ایک طریق میں بھی یہ لفظ صلی فی رمضان ثمان رکعات والوتر وارد نہیں ہوا۔ صحاح ستہ اور دیگر کتب احادیث اٹھا کر دیکھئے۔ سوائے اس ایک طریق کے اور کسی میں یہ لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں ولم ارفی شئی من طرقہ بیان عدد صلوٰۃ فی تلک اللیالی لکن روی ابن خزیمہ و ابن حبان من حدیث جابر بن عبد اللہ الخ۔ اور جابر بن عبداللہ کی روایت کا صرف ایک ہی طریق ہے۔ دوسرا کوئی طریق اسکا موید بھی نہیں چنانچہ امام طبرانی لکھتے ہیں کہ لا یروی عن جابر بن عبد اللہ الا بھذا الاسناد۔

اور اسکا حال معلوم کر چکے ہو اسلئے اسکا متن بھی بالکل نامقبول اور منکر ناقابل احتجاج ہے۔ کمالا یخفی علیٰ من لہ ادنی المام بالحدیث۔ ایڈیٹر صاحب یاد رہے۔

مشکل بہت پڑیگی برابر کی چوٹ ہے
آئینہ دیکھئے گا زرا دیکھ بھال کر

سائب بن [illegible] کے اثر کے متعلق ہمارا ایڈیٹر صاحب سے یہ سوال ہے [illegible]
[illegible] نے [illegible] حکم [illegible] تھا تو کیا وجہ ہے کہ خود سائب [illegible]

راوی ہیں یہ بیان کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بیس رکعت پڑھتے تھے" (قیام اللیل ص ۹۱) باوجودیکہ حضرت عمر کا وہ حکم آنحضرت کے فعل کے مطابق بھی تھا (کمازعمتم) پھر تمام صحابہ نے انکے حکم کی مخالفت کیوں کی؟

اب میں سائب کی دونوں روایتیں نقل کر دیتا ہوں۔

۱:-امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیما الداری ان یقوما للناس باحدی عشرة رکعة

[حضرت عمرؓ نے ابیؓ بن کعب اور تمیم داریؓ کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں]

۲:- عن السائب انهم کانوا یقومون فی رمضان بعشرین رکعة و یقرئون بالمئین وانهم کانوا یعتمدون علی العصا فی زمان عمر بن الخطاب

[حضرت سائب سے روایت ہے کہ وہ لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور دوسو آیتیں پڑھتے تھے، اوریکہ وہ لوگ حضرت عمرؓ کے زمانے میں لاٹھیوں پر ٹیک لگایا کرتے تھے]

اور ایک دوسری روایت اسکے ساتھ ملالیں۔

۳:-عن عمر انه جمع الناس علی ابی بن کعب فکان یصلی بهم فی شهر رمضان بعشرین رکعة" الحدیث

[حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے ابیؓ بن کعب پر لوگوں کو جمع کیا تو وہ ان کو ماہ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے]

لیجئے جناب ابی بن کعب جنہیں گیارہ پڑھانے کا حکم تھا وہ بھی بیس پڑھاتے تھے۔ ان باتوں پر نظر رکھتے ہوئے کون کہہ سکتا ہے کہ احدی عشرة کا لفظ صحیح

ہے۔ اسی وجہ سے حافظ ابن عبدالبر نے فرمایا کہ یہ وہم ہے۔

## انعامی اعلان

میں نے گذشتہ سال تمام غیر مقلدوں سے دو سوال کئے تھے۔ آج ایک برس گذر گیا مگر کسی طرف سے کوئی آواز نہیں آئی۔ آج میں پھر اعلان کرتا ہوں کہ کوئی غیر مقلد بھی امور ذیل کے کافی جواب دیدے تو ایک سال تک "القاسم" اسکے نام جاری کرادیا جائیگا۔

(۱) کسی ایک صحیح صریح حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آٹھ رکعت تراویح پڑھنا ثابت کردیں۔

(۲) اگر آپ سے تعین رکعات ثابت ہے تو کیا وجہ کہ صحابہ نے پھر ان کے بعد تابعین و اتباع تابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ اور خواہ مخواہ کوئی بیس کوئی چھبیس کوئی اٹھائیس اور کوئی چالیس کا قائل ہوا۔

(۳) اسکی کیا وجہ کہ جب حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب کو آٹھ رکعت پڑھانے کا حکم دیا تو خود ابی نے اس حکم کو توڑ دیا اور بیس پڑھائی اور صحابہ نے ابی کی موافقت کرتے ہوئے بیس پڑھی، اور حضرت کا حکم نہیں مانا۔ حالانکہ تمہارے خیال میں حضرت عمرؓ کا حکم آنحضرت کے فعل کے موافق بھی تھا۔

جواب دینے والے ۲۰ مئی کا الفقیہ سامنے رکھ کر اصل باتوں کے علاوہ دوراز کار باتیں نہ لکھیں۔

گر ز عشقت خبرے ہست بگوا ے واعظ
ورنہ خاموش کہ ایں شور و فغاں چیزے نیست

# رکعات التراویح

المختصر گیارہ سے زیادہ پڑھنا بہت سی روایتوں سے ثابت ہے، اور کوئی صاحب عقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ سوائے حضرت عائشہؓ کی گیارہ رکعت والی روایت کے اور سب روایتیں غلط یا مردود ہیں، بلکہ اگر کسی روایت کو ساقط ہی کرنے کی نوبت آئے گی تو گیارہ والی ساقط ہوگی، اس لیے کہ گیارہ سے زیادہ خود حضرت عائشہؓ اور ان کے علاوہ دو صحابی اور بھی ہیں، پس گیارہ سے زیادہ والی کو ترجیح ہونی چاہئے

# رکعات التراویح

**الحمد لأهله والصلوة علی أهلها أما بعد!**

اہلحدیث مورخہ ۱۳ فروری میں تراویح کے متعلق دو مضمون شائع ہوئے ہیں۔ دل تو چاہتا تھا کہ ان میں سے کسی کا جواب نہ لکھا جائے، لیکن بعض مخلص احباب کے بے حد اصرار کی وجہ سے مجبور ہونا پڑا۔ اہلحدیث نامہ نگاروں میں یہ بڑا عیب ہے کہ نقل عبارت میں خیانت اور بے جا قطع وبرید کو بڑا کمال سمجھتے ہیں، اور اس فن میں مشاق پیدا کرنے کے لیے وہ انتہائی کوشش کرتے ہیں، اس لیے کہ اس کے بغیر ان کی دسیسہ کاریاں کارگر نہیں ہوسکتیں۔ اور ان کی اس نازیبا حرکت پر "امام اہلحدیث" بھی کسی ریمارک کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، اس لیے کہ یہ کوئی ترک قرارت فاتحہ یا آمین بالسر یا ترک رفع یدین وامثالہا تو ہے نہیں کہ اس کے خلاف آیات واحادیث کا انبار لگا دیا جائے، اور "کتاب وسنت" کی روشنی میں اس کا "خلاف سنت" اور "بدعت" و "محدث" ہونا ظاہر کیا جائے۔ نقل عبارت میں خیانت ہو یا عبارتوں کی بے موقع قطع وبرید یا جھوٹا حوالہ یا اس قسم کی کوئی اور حرکت، اس کو اگر "کتاب وسنت سے بے خبر مقلدین" ایک معیوب فعل اور تعلیمات اسلام کے خلاف اور کید وفریب سمجھتے ہوں تو سمجھا کریں۔ یہ ان کے مقلدانہ خیالات ہیں، "علماء قرآن وحدیث"، "مجتہدین امت" حضرات غیر مقلدین سے پوچھو ضرور اس کی تاکید میں کوئی آیت نازل ہوئی ہوگی، یا اس کی فضیلت واہمیت کا بیان خاص صحیحین میں ہوگا (معاذ اللہ)، ورنہ کیونکر ممکن ہے کہ حدیث وقرآن کے ایک ایک حرف اور نقطہ پر عمل کرنے والی

جماعت اور ہر اس فعل کے خلاف جس کا ثبوت قرآن وحدیث سے ایک ہنگامہ قیامت برپا کرنے والا گروہ اس فعل کا علی الاعلان مرتکب ہو، اور ''سردار اہلحدیث'' بھی (جس کو قرآن کریم کے تمام نکات اور رسول پاک ﷺ کا ہر اسوہ تو بڑی چیز ہے قال اقول کے تمام مباحث، اور اشکال اربعہ کی جملہ ضروب، اور ان کے انتاج کے تمام شرائط اور قضایا کی سب قسمیں اور بسائط وموجہات کی پوری تعداد اور ان کے نقائض تک ایسے ازبر ہیں جیسے ایک دوئے دو) اپنے نامہ نگاروں کو اس فعل کا مرتکب ہوتے دیکھ کر خاموش رہے۔ حاشاوکلا!

یہی وہ کمال ہے جس کی وجہ سے اہلحدیثوں کے مقابلہ ہر مقلد سپر ڈال دیتا ہے، اس لیے کہ مقلد کے امام نے اس کو یہ فن کہیں نہیں سکھایا اور نہ مقلد کی ''کتب فقہ'' میں ایسا کوئی جزئیہ ملتا ہے، جس میں خیانت فی النقل یا بے موقع قطع وبرید کا جواز مذکور ہو۔ اور یہ بتانے کی ضرورت ہی نہیں کہ مقلد دائرۂ تقلید سے باہر تو ہو ہی نہیں سکتا۔ میں ان مضمونوں کا جواب لکھنے میں پہلے اسی لیے متامل تھا، لیکن پھر خیال ہوا کہ یہ کیا ضرور ہے کہ جواب ترکی بترکی ہی ہو۔ اور اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ مشار الیہ مضمون نگاران میرے جواب سے متاثر ہوکر اپنی حرکت پر پشیمان ہوں اور حق کی طرف مائل ہوں، اس لیے کہ اس کی توقع صرف اہل انصاف اور حق پسند لوگوں سے ہوتی ہے۔ اتنا ہی بہت کافی ہے کہ ہمارے ناواقف حنفی بھائی جوان دونوں مضمونوں کو پڑھ کر غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہوں وہ ان دونوں مضمون نگاروں کے کید وفریب کو سمجھ جائیں واللہ ولی التوفیق۔

میں خیال کرتا ہوں کہ تمہید بہت طویل ہوگئی، اس لیے اب اصل مطلب شروع کرتا ہوں، اور دونوں مضمونوں کا جواب اسی ترتیب سے مناسب سمجھتا ہوں جس ترتیب سے وہ شائع ہوئے ہیں۔ پہلا مضمون نور گھر جاکھی کا ہے، جس میں انھوں نے

ابھی تک صرف حدیث ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ پر بحث کی، اور لکھا ہے کہ "میرا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث نماز تراویح کے متعلق ہے" (اہلحدیث ۱۳ فروری ۳۱ء کالم ۳)

اور اس کی دلیل میں نمبروار ۱۶ باتیں لکھی ہیں۔ لیکن ان سولہ باتوں کو اس دعوے پر منطبق کیجئے تو خدا کی شان نظر آتی ہے، ہم ساری باتیں تو نقل نہیں کر سکتے نمونہ کے طور پر دو ایک ملاحظہ ہوں۔

گھر جا کھی کا دعویٰ تو آپ کو یاد ہی ہوگا کہ "حدیث ما کان یزید الخ نماز تراویح کے متعلق ہے" اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امام محمد نے فرمایا ہے "نفل نماز میں قیام دراز کرنا ہمارے نزدیک بہت بہتر ہے کثرت رکوع اور سجود سے" (اہلحدیث ۸/۱)

اس دلیل کا انطباق دعویٰ مذکور پر آپ کی سمجھ میں نہ آتا ہو تو آپ کی کوتاہ فہمی ہے اور یقیناً آپ قل اعوذی ہیں۔ سردار اہلحدیث اور پنجاب کے رئیس المناطقہ اڈیٹر اہلحدیث نے اس دلیل کو اپنے اخبار میں درج کر کے اس پر سکوت کیا ہے، لہذا اس کی صحت میں شبہ نہیں ہوسکتا۔

زیادہ نہیں صرف ایک دلیل اور سنائے دیتا ہوں، اس بات کی کہ یہ حدیث نماز تراویح کے متعلق ہے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ "امام محمد عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اور باب کے ختم کرنے پر فرماتے ہیں ہمارا ان سب حدیثوں پر عمل ہے" (اہلحدیث ۸/۲)

اور جب امام محمد نے یہ فرما دیا کہ ہمارا ان سب حدیثوں پر عمل ہے تو ثابت ہوگیا کہ یہ حدیث تراویح کے متعلق ہے، اس لیے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کسی حدیث پر امام محمد کا عمل ہو اور تراویح کے متعلق نہ ہو۔ جل جلالہ!

یہ دلیلیں نمبر۴ اور نمبر۶ کی ہیں، نمبر۲ اور۳ اور۵ کی بھی یہی نوعیت ہے۔ اس کے علاوہ نمبر۲ میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ آپ نے یہی حدیث موطا امام محمد سے نقل کی ہے۔ مگر ادھوری نقل کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پوری حدیث نقل کرنے میں آپ کو یہ اندیشہ دامنگیر تھا کہ اس سے برابر تین رکعت وتر پڑھنا بھی ثابت ہوجائے گا اس لیے کہ مضمون نگار کے خیال سے اس حدیث میں آنحضرت ﷺ کے دوامی طریقہ کا بیان ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ''فرق رمضان اور غیر رمضان میں یہ تھا کہ آپ رمضان میں رکعتوں کو طول دیتے تھے (۸/۱) اور (۸/۲) کے آخر میں لکھا ہے کہ ''جب آپ کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے'' پس معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ میں جو گیارہ رکعت کا ذکر ہے وہ آنحضرت ﷺ کا دائمی فعل ہے۔ اور اس گیارہ رکعت کے ادا کرنے کا طریقہ اسی حدیث میں خود حضرت عائشہ نے یہ بیان فرمایا ہے:

| | |
|---|---|
| یصلی اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی ثلاثاً (بخاری برحاشیہ فتح الباری ۱۸۱/۴ موطا امام محمد مصطفائی ص ۱۳۹ جمع الفوائد ص ۱۱۹ موطا مالک مع تنویر ۱۴۲/۱) | [آپ ﷺ چار رکعتیں نہایت طویل اور عمدہ پڑھتے تھے اتنی عمدہ اور طویل کہ پوچھو نہ، پھر چار رکعتیں نہایت طویل اور عمدہ پڑھتے تھے اتنی عمدہ اور طویل کہ پوچھو نہ پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے] |

یہی وہ فقرہ ہے جس کو مضمون نگار نے نظر انداز کر کے موطا سے ادھوری حدیث نقل کی ہے۔ اب پوری حدیث کا مطلب مضمون نگار کے خیال سے یہ ہوگا آپ رمضان وغیر رمضان میں برابر گیارہ رکعت تراویح پڑھتے تھے اور کبھی اس سے زیادہ نہ کرتے تھے (بلکہ کم بھی نہ کرتے تھے اس لیے کہ اگر کم کریں گے تو گیارہ پر ہمیشگی

نہ رہے گی ) اوران گیارہ رکعتوں کے پڑھنے کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے چار رکعتیں ایسی پڑھتے تھے کہ ان کی خوبی اور درازی کو نہ پوچھو، پھر چار رکعتیں ایسی ہی پڑھتے تھے پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے"۔ پس معلوم ہوا کہ جس طرح گیارہ رکعت پڑھنا آپ کا دائمی فعل ہے اسی طرح تین رکعت وتر پڑھنا بھی آپ کا دائمی فعل ہے۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لوخود ہی اپنے دام میں صیاد آگیا

اب اگر گھر جاکھی صاحب یہ فرمائیں کہ وتر کی کمی بیشی کی بھی حدیثیں ہیں اس لیے تین رکعت کو دائمی کہنے سے ان حدیثوں کا رد لازم آئے گا۔ تو میں عرض کروں گا کہ اسی طرح قیام لیل کے متعلق بھی مختلف روایات ہیں جن میں مختلف تعداد مذکور ہے، پس جناب نے گیارہ رکعت کو دائمی فعل قرار دے کر بقیہ احادیث طیبہ کو کیوں اس بیدردی سے رد کر دیا، سوچ کر جواب دیجئے

ہڈی کا نگل جانا تو آسان بہت ہے جب ناف پہ اٹکے گی تو پھاڑے گی شکم کو

گیارہ رکعت پر مواظبت ثابت کرنے کی دھن میں آپ یہ بھول گئے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت زید بن خالدؓ بلکہ خود حضرت عائشہؓ کی روایات سے بھی گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت ہے، اور یہ روایات موطا امام مالک میں گیارہ والی روایت کے متصل ہی مسلسل مذکور ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فصلی رکعتین تم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم أوتر ثم اضطجع حتی أتاه المؤذن فصلی رکعتین خفیفتین ثم خرج

[ آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر آپؐ نے وتر پڑھی، [illegible] آپ [illegible]

فصلی الصبح (موطا ۱/۱۴۳، بخاری ۱/ ، ابوداود ۱/۱۳۷)

پاس مؤذن آئے تو آپ نے دو ہلکی رکعتیں پڑھیں پھر نکلے اور فجر کی نماز پڑھائی]

اور زید بن خالدؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں

فقام رسول الله ﷺ فصلی رکعتین طویلتین ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما ثم أوتر فتلک ثلاث عشرة رکعة (موطا ۱/۱۴۴، ابوداود ۱/۱۳۷، معانی الآثار ۱/ )

[رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے اور آپ نے دو لمبی رکعتیں پڑھیں بہت لمبی، پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر آپ نے وتر پڑھی، تو یہ تیرہ رکعتیں ہوئیں]

اور حضرت عائشہؓ کی روایت یوں ہے:

کان رسول الله ﷺ یصلی باللیل ثلاث عشرة رکعة ثم یصلی إذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین (موطا مع تنویر الحوالک ۱/۱۴۲، بخاری ۱/ )

[رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، پھر جب اذان سنتے تو فجر کی (سنت) دو ہلکی رکعتیں پڑھتے تھے]

حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ میں بھی وارد ہوئی ہے:

کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر

[آپ وتر پڑھتے تھے چار اور تین رکعتوں سے اور چھ اور تین رکعتوں سے اور آٹھ

| | |
|---|---|
| وثلاث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بأکثر من ثلاث عشرة (ابوداود ۱/۱۳۶، مسند احمد) | اور تین رکعتوں سے اور دس اور تین رکعتوں سے، اور سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ آپ نہیں پڑھتے تھے۔ |

المختصر گیارہ سے زیادہ پڑھنا بہت سی روایتوں سے ثابت ہے، اور کوئی صاحب عقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ سوائے حضرت عائشہؓ کی گیارہ رکعت والی روایت کے اور سب روایتیں غلط یا مردود ہیں، بلکہ اگر کسی روایت کو ساقط ہی کرنے کی نوبت آئے گی تو گیارہ والی ساقط ہوگی، اس لیے کہ گیارہ سے زیادہ خود حضرت عائشہؓ اور ان کے علاوہ دو صحابی اور بھی ہیں، پس گیارہ سے زیادہ والی کو ترجیح ہونی چاہئے۔ ورنہ کم از کم دونوں کے درمیان ایسی تطبیق سے چارہ نہیں جس سے کسی کا رد نہ لازم آوے، اور اس کی بہترین صورت وہ ہے جو باجی شارح موطا اور علامہ سیوطی اور مولانا عبدالحی وغیرہم نے ذکر کیا ہے کہ گیارہ اور گیارہ سے زائد دونوں صحیح ہے، اور مختلف اوقات میں رسول اللہ ﷺ نے مختلف طرح پڑھا ہے، کبھی گیارہ، کبھی اس سے کم اور کبھی اس سے زیادہ۔

| | |
|---|---|
| فإن الحديث الاول إخبار عن صلاته المعتادة الغالبة والثاني إخبار عن زيادة وقعت في بعض الاوقات (تنویر ۱/۱۴۲، التعلیق الممجد ص ۱۱۱) | پہلی حدیث آپ کی عام طور پر (رات کی) نماز سے متعلق ہے، اور دوسری حدیث بعض اوقات واقع ہونے والی زیادتی کی خبر ہے۔ |

اور یہی قرطبی اور حافظ ابن حجر نے بھی لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| والصواب أن كل شيء ذكرته من ذالك محمول على اوقات متعددة واحوال مختلفة بحسب النشاط | اور صحیح بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے جن نمازوں کا ذکر کیا ہے وہ سب بقدر نشاط متعدد اوقات، مختلف |

وبیان الجواز (فتح الباری ۳/۱۴) حالات اور بیان جواز پر محمول ہیں]
حافظ ابن حجر نے حضرت عائشہ کی وہ حدیث جسے ہم نے ابوداود کے حوالہ سے نقل کیا ہے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

وھذا اصح ما وقفت علیہ من ذلک وبہ یجمع بین مااختلف عن عائشۃ من ذلک (۳/۱۴)

[میرے علم کے مطابق یہ سب سے صحیح حدیث ہے اور اس سے حضرت عائشہؓ کی مختلف روایات میں جمع کیا جا سکتا ہے]

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہوگیا کہ گیارہ رکعت پڑھنے کو دائمی فعل بتانا نور گھر جاکھی صاحب کی کوتاہ نظری، فن حدیث سے ناواقفیت یا تعصب کا نتیجہ ہے۔ اور یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جب حضرت عائشہؓ کی باہم متخالف روایات اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کی اور ان کی روایت کا تضاد وتباین دفع کرنے کی صحیح وصواب صورت یہی ہے کہ ان تمام متباین روایات میں آنحضرت ﷺ کے مختلف اوقات کی صلوٰۃ اللیل کا بیان ہے، تو ثابت ہوگیا کہ آنحضرت ﷺ کی صلوٰۃ اللیل کی مختلف اوقات میں مختلف تعداد رہی ہے اور حضرت عائشہ کی روایت میں بعض (یا زیادہ سے زیادہ اکثر) اوقات کا بیان ہے، پس بیس رکعت والی روایت حضرت عائشہ کی اس روایت کے معارض نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ حضرت عائشہ نے ہمیشہ کا تو یہ حال بیان نہیں کیا ہے، پس ممکن ہے کہ جیسے کبھی تیرہ پڑھی ہے ایسے ہی کسی وقت بیس بھی پڑھی ہو۔ اسی نکتہ کو علامہ عبدالحی لکھنوی نے التعلیق الممجد میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

وھھنا الجمع ممکن بأن یحمل حدیث عائشۃ علی أنہ إخبار عن حالۃ الغالب کما صرح بہ فی شرح الموطا وغیرہ ویحمل

[یہاں جمع اس طرح ممکن ہے کہ حدیث عائشہؓ کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ وہ اکثر حالات کا بیان ہے جیسا کہ شرح موطا میں اس کی تصریح ہے، اور حدیث

حدیث ابن عباس علی أنه کان ذلک احیاناً (۲۱۱)

ابن عباسؓ اس صورت پر محمول کی جائے کہ ایسا کبھی کبھی ہوتا تھا]

میری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نور گھر جاکھی نے نمبر ۱۰و۱۲و۱۳و۱۶ میں جس معارضہ کا ذکر کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ ایک لطف کی بات یہ ہے کہ نور گھر جاکھی نے نمبر ۱۶ میں التعلیق الممجد کے حوالہ سے معارضہ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کی عبارت منقولہ کے بعد ہی اسی کتاب میں اس معارضہ کا غلط ہونا علامہ لکھنوی نے ظاہر کر دیا ہے، اس کو نور صاحب ہضم کر گئے اور ڈکار تک نہ لی۔ میں پوری عبارت نقل کر دیتا ہوں تاکہ اہلحدیث مضمون نگار کی دیانت داری یا بد دیانتی اچھی طرح منکشف ہو جائے:

وقال جماعة من العلماء منهم الزيلعي وابن الهمام والسيوطي والزرقاني ان هذا الحديث مع ضعفه معارض بحديث عائشة الصحيح في عدم الزيادة على إحدى عشرة ركعة فيقبل الصحيح ويطرح غيره. وفيه نظر إذ لا شك في صحة حديث عائشة وضعف حديث ابن عباس لكن الاخذ بالراجح وترك المرجوح انما يتعين إذا تعارضا تعارضاً لا يمكن الجمع وههنا

[زیلعی، ابن الہمام، سیوطی اور زرقانی وغیرہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ یہ حدیث باوجود ضعیف ہونے کے گیارہ رکعت سے زیادہ نہ پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے معارض ہے، پس صحیح کو قبول کیا جائے گا اور غیر صحیح کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مگر یہ بات محل نظر ہے اس لیے کہ حدیث عائشہؓ کی صحت اور حدیث ابن عباسؓ کے ضعف میں کوئی شک نہیں ہے لیکن راجح کو اختیار کرنا اور مرجوح کو ترک کر دینا محض ایسے تعارض کے وقت ہوگا جس میں

الجمع ممکن بأن یحمل حدیث عائشة الخ (۴۱۱)

جمع کا امکان ہی نہ ہو، حالانکہ یہاں جمع ممکن ہے اور یہ کہ حدیث عائشہؓ کو محمول کیا جائے الخ]

گفتگو دور نکل گئی، اصل بحث تو یہ ہے کہ حدیث عائشہ ما کان رسول اللہ ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة [رسول اللہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے] تراویح کے متعلق ہے۔ نور گھر جاکھی کا یہ دعویٰ تھا اور وہ اس کی دلیل ذکر کر رہے تھے، لیکن ہمارے سابق بیان سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ انھوں نے سوائے غیر متعلق باتوں کے کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ ہاں نمبر ۱۴ اور ۱۵ کو دیکھ کر ایک ناواقف آدمی کو دھوکہ ہوسکتا ہے کہ یہ نور گھر جاکھی کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ نور گھر جاکھی لکھتے ہیں: ''علامہ محمد بن اثیر الجزری المتوفی ۶۰۶ھ اپنی کتاب مجمع الزوائد اور علامہ حافظ نور الدین المتوفی ۹۰۷ھ اپنی کتاب جمع الفوائد ص ۱۱۸ پر اس طرح باب باندھتے قیام رمضان والتراویح اور اس کے تحت میں یہی عائشہ صدیقہؓ کی حدیث نقل فرمائی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ حدیث تروایح کے متعلق ہے (اہلحدیث ۱/۹) سبحان اللہ تحقیقات کا دریا بہا دیا ہے۔ محمد بن اثیر الجزری کی مجمع الزوائد اور نور الدین کی جمع الفوائد، قربان جایئے آپ کی ہمہ دانی کے اور نہ صرف آپ کی ہمہ دانی کے بلکہ آپ کے امام وسردار کی وسعت معلومات کے بھی! آپ ہی دونوں کے سے ایک محقق ''یا غیر مقلد مجتہد'' مورخ نے یہ شعر تصنیف فرمایا تھا۔

چہ خوش گفت است ''سعدی'' در ''زلیخا'' ألا یاأیہا الساقی أدر کاساً وناولہا

خطبہ کی کتاب ہاتھ میں لے کر آٹھویں دن خطبہ پڑھ دینا یا اردو میں اناپ شناپ چند کلمات کہہ دینا اور چیز ہے اور علمی تحقیقات اور شے ہے، اس کے لیے بڑی

دیدہ ریزی اور دماغ کاوی کی ضرورت ہوتی ہے، آپ کو اور آپ کے امام مولانا ثناء اللہ کو معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن اثیر الجزری ایک اسم بے مسمی ہے، ابن اثیر کے نام سے تین شخص مشہور اور صاحب تصنیف ہیں، ۱-مبارک بن الاثیر جن کی جامع الاصول ہے، ۲-علی بن الاثیر جن کی تاریخ کامل وغیرہ ہے، ۳-نصر اللہ بن الاثیر جن کی المثل السائر ہے۔ ان میں کسی کا نام بھی محمد نہیں ہے، پھر ان میں کسی کی کوئی کتاب مجمع الزوائد نامی نہیں ہے۔ بلکہ مجمع الزوائد حافظ نورالدین الہیثمی کی تصنیف ہے جن کا نام نور گھر جاکھی نے نمبر ۱۵ میں لیا ہے۔ اسی طرح حافظ نورالدین مذکور کی کوئی کتاب جمع الفوائد نامی نہیں ہے، بلکہ جمع الفوائد محمد بن الطاہر الرودانی المتوفی ۱۰۹۴ھ کی ہے۔ نور صاحب! تم نے دیکھا کہ تم نے اس ایک عبارت میں کتنی غلطیاں کی ہیں اور تمھارے امام و سردار کو مطلقاً احساس نہ ہوا۔ یہیں سے آپ حضرات کے اجتہاد کی حقیقت بھی منکشف ہو جاتی ہے، اللہ اکبر! جن لوگوں کو ایسی معمولی باتوں تک کی خبر نہ ہو اور جن کی کوتاہ نظری کا یہ حال ہو وہ مسائل دین میں اجتہاد کا خواب دیکھنے لگ جائیں، اور کتاب و سنت سے استنباط و استخراج کے مدعی بن بیٹھیں، یا للعجب ولضیعۃ الادب!

عجب تیری قدرت عجب تیرا کھیل — چھچھوندر لگاوے چنبیلی کا تیل

یہ تو نور صاحب کی وسعت معلومات کا ایک ادنیٰ نمونہ تھا، اب ذرا ان کی ایمانداری و دیانت کا بھی جائزہ لیجئے، آپ فرماتے ہیں ''جمع الفوائد جلد ۱ صفحہ ۱۱۸ پر اس طرح باب باندھتے ہیں قیام رمضان والتراویح اور اس کے تحت میں یہی حدیث عائشہ صدیقہ کی نقل فرمائی ہے'' توبہ توبہ! خدا سے ڈرو اگر تم آٹھ رکعت تراویح ثابت نہ کر سکو گے تو خدا تم سے مواخذہ نہ کرے گا، لیکن اس دغا و فریب سے تمھاری عاقبت خراب ہوگی۔

ناظرین! (الف) جمع الفوائد ج ۱ ص ۱۱۸ پر اس ترجمۂ باب کی پوری عبارت یہ ہے "قیام رمضان والتراویح وغیر ذلک" یعنی قیام رمضان اور تراویح اور ان دونوں کے علاوہ کا بیان، نور گھر جاکھی نے وغیر ذلک کا لفظ اڑا دیا، اس لیے کہ اس کو نقل کرنا ان کے لیے مضر تھا۔

(ب) نور کے لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس باب میں صرف یہی ایک حدیث ذکر کی گئی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے اس باب میں بکثرت حدیثیں اور آثار صحابہ منقول ہیں، جن میں بیس رکعت کے آثار بھی مذکور ہیں۔

اتنا بتانے کے بعد اب میں عرض کرتا ہوں کہ نور گھر جاکھی کی یہ دلیل محض غلط ہے، اس لیے کہ دلیل کی صحت دو امروں پر مبنی ہے۔ ۱- ترجمۂ باب کی عبارت صرف اتنی ہو جتنی اس نے نقل کی ہے، ۲- اس باب میں صرف یہی ایک حدیث ہو۔ اور میں بتا چکا ہوں کہ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے، پس دلیل کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ میں نے دلیل کی صحت کو ان دو امروں پر موقوف اس لیے کہا کہ اگر ترجمۂ باب کی عبارت اتنی نہ ہو بلکہ وغیر ذلک کا لفظ بھی ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث اسی چیز کا بیان ہے جو قیام رمضان وتراویح کے علاوہ ہے، آخر اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ تراویح ہی کا بیان ہے۔ اور اگر صرف ایک وہی حدیث باب میں نہ ہو بلکہ اور احادیث وآثار بھی ہوں تو کچھ ضرور نہیں کہ یہی حدیث تراویح کے متعلق ہو، بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ کسی اور چیز کے متعلق ہو اور تراویح کے متعلق کوئی اور حدیث یا اثر ہو۔ بہر حال نور گھر جاکھی کا مدعیٰ تو یہاں سے حاصل نہ ہوا۔ البتہ اس ترجمۂ باب سے ان لوگوں کی تائید نکلتی ہے جو اسکے قائل ہیں کہ تراویح وقیام رمضان متحد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تراویح وقیام رمضان کے علاوہ کوئی اور چیز بھی اس طرح کی ہوتی ہے جس کو غیر ذلک سے تعبیر فرمایا۔

اب اس کے بعد نور گھر جا کھی کا ایک اور مغالطہ ملاحظہ ہو کہ یہ باب تو منعقد کیا ہے صرف صاحب جمع الفوائد نے مگر انھوں نے نمبر بڑھانے کے لیے مجمع الزوائد کا بھی نام لیا ہے، حالانکہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الزوائد آنکھ سے دیکھی بھی نہیں ہے۔

ناظرین! اب تک میں نے جتنے نمبروں کا ذکر کیا ہے آپ نے دیکھا کہ کسی سے اس حدیث کا تراویح کے متعلق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک بات رہی جاتی ہے کہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ موطا میں قیام شہر رمضان کی بابت لکھا ہے: ویسمی التراویح ، اس کی نسبت آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تنہا مولانا کی رائے ہے، ورنہ دوسرے حفاظ و محدثین قیام رمضان وصلوٰۃ رمضان کو تراویح سے عام مانتے ہیں اور تراویح کو ان دونوں سے خاص۔ اور اس کی تعریف کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| الصلوٰۃ فی الجماعۃ فی لیالی رمضان | یعنی رمضان کی راتوں میں (نفل) نماز با جماعت کا نام تراویح ہے (فتح الباری ۴/۱۷۸) |

اگر تراویح کی اس تعریف کو صحیح مانئے تو حدیث عائشہ کو تراویح کے متعلق ماننا بداہۃً غلط معلوم ہوتا ہے۔ میں نے جن محدثین کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں ایک سیوطی ہیں جو تنویر الحوالک میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| قال النووی: المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح، وقال غیرہ: لیس المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح بل مطلق الصلوٰۃ الحاصل بھا قیام اللیل (۱/۱۳۵) | یعنی نووی کی رائے ہے کہ قیام رمضان سے تراویح مراد ہے لیکن ان کے علاوہ اور لوگ کہتے ہیں کہ خاص نماز تراویح نہیں بلکہ مطلق نماز (نفل) جس پر قیام اللیل صادق ہو۔ |

حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۴/۱۷۸ میں نووی کا قول نقل کر کے اس کا ایسا

مطلب بیان کیا ہے کہ ان میں اوران کے غیر میں اختلاف باقی نہیں رہ جاتا اور اسی سے خود ابن حجر کی ذاتی رائے بھی معلوم ہو جاتی ہے، فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ذکر النووی أن المراد بقیام رمضان صلوٰة التراویح یعنی أنه یحصل بها المطلوب من القیام لا أن قیام رمضان لا یکون الا بها | یعنی نووی نے یہ جو کہا کہ قیام رمضان سے تراویح مراد ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز تراویح ادا کرنے سے بھی قیام رمضان پر جس ثواب کا وعدہ ہے مل جاتا ہے |

نووی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قیام رمضان بغیر تراویح کے متحقق ہی نہ ہوگا۔

حافظ نے اس کے بعد اس شخص پر جس کا یہ خیال ہے کہ قیام رمضان سے اتفاقاً تراویح مراد ہے اظہار تعجب کیا ہے۔ بات بس اتنی ہے کہ قیام رمضان تراویح وتہجد دونوں پر صادق ہے، یعنی ان میں سے جس کو کرلیا تو قیام رمضان متحقق ہو جائے گا، اس لیے کبھی قیام رمضان بول کر تراویح مراد لے لیتے ہیں اور کبھی تہجد۔ مولانا ثناء اللہ کی خاطر سے یوں کہہ لیجئے کہ قیام رمضان وتراویح میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، پس ہر تراویح پر قیام رمضان صادق ہوگا ولا عکس، یعنی یہ ضروری نہیں کہ ہر قیام رمضان تراویح ہو۔ پس جب یہ معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ جب ابوسلمہ راوی نے حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کے قیام رمضان کی بابت سوال کیا تو انھوں نے سمجھا کہ یہ سائل رسول اللہ ﷺ کی نماز تہجد کی بابت پوچھنا چاہتا ہے کہ وہ تعداد میں عام مہینوں کے موافق ہوتی تھی یا چونکہ رمضان میں عبادت کا زیادہ اہتمام ہوتا ہے اس لیے اس کی تعداد بڑھ جاتی تھی، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ نے فرمایا کہ نہیں سال کے اور مہینوں کی طرح اس ماہ میں بھی گیارہ سے زیادہ تہجد نہیں پڑھتے تھے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ تہجد ہی وہ نماز ہے جس کو رمضان وغیر رمضان دونوں میں پڑھا جاتا ہے، برخلاف تراویح کے کہ وہ مخصوص برمضان ہی ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے تہجد ہی وہ نماز

ہے کہ جو سونے کے بعد پڑھی جاتی ہے، قال الطبری:

التھجد السھر بعد نومة ثم ساقه عن جماعة من السلف (فتح ۲/۴) یعنی تہجد سونے کے بعد جاگنے کا نام ہے اور ایک جماعت سلف نے یہی اس کی شرح کی ہے

جاگنے سے مطلق جاگنا مراد نہیں ہے، بلکہ نماز کے لیے چنانچہ ومن اللیل فتھجدبه کی تفسیر کی گئی ہے: اسھر للصلوٰۃ یعنی نماز کے لیے جاگ (فتح ۲/۳) اور ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز تہجد کے لیے اس وقت اٹھتے تھے جب مرغ بولتا تھا (بخاری) جب معلوم ہوا کہ تہجد سونے کے بعد پڑھی جاتی ہے تو اب سنئے کہ اس حدیث عائشہؓ کے آخر میں یہ بھی ہے:

یا رسول اللہ أتنام قبل أن توتر یعنی کیا آپ وتر سے پہلے سو جاتے ہیں

اس سے معلوم ہوا کہ جو نماز آپ سونے کے بعد پڑھتے تھے اس کا ذکر کر رہی ہیں اور وہ تہجد ہے۔ اور تراویح تو سونے سے پہلے پڑھی جاتی ہے اور پڑھی جاتی تھی۔ خود نبی کریم ﷺ نے تین دن جو باجماعت تراویح ادا کی وہ اول شب میں پڑھی ہے، حضرت ابوذرؓ کا بیان ہے کہ پہلے دن تہائی رات جانے پر نماز ختم ہوئی، دوسرے دن آدھی رات جانے پر، اور تیسرے دن تو ہم کو اندیشہ ہونے لگا تھا کہ سحری فوت ہوئی (صحاح ستہ باستثنائے بخاری و أخرجه الطحاوی ایضاً فی شرح الآثار اور اسی مضمون کو حضرت نعمان بن بشیر نے بھی بیان کیا ہے (تحفۃ الاخیار ص ۱۸۸)

**کثرت سجود افضل ہے یا طول قیام** اصل مبحث تو ختم ہو گیا لیکن چند باتیں ابھی اور قابل گزارش ہیں:

۱- نور گھر جاکھی نے لکھا ہے کہ بجائے کثرت رکوع کے قیام دراز کرنا بہتر

ہے (اہلحدیث ۸/۱) لیکن یہ حکم علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، اور حدیث صحیح کے خلاف ہے، حضرت ثوبانؓ سے روایت ہے افضل الاعمال کثرة السجود (مسلم) اور بہتیرے صحابہ کا یہی مسلک ہے کہ کثرت رکوع وسجود افضل ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ذهب كثير من الصحابة وغيرهم الى أن كثرة الركوع والسجود افضل (فتح ۳/۱۳)

۲- اس مطلب کے لیے کہ قیام دراز کرنا بہتر ہے نور نے امام محمد کی یہ عبارت نقل کی ہے:

| | |
|---|---|
| طول القيام فى صلوٰة التطوع احب الينا من كثرة الركوع والسجود وكل ذلك حسن وهو قول ابى حنيفة | [نفل نماز میں قیام دراز کرنا ہمارے نزدیک کثرت رکوع وسجود سے بہتر ہے اور یہ سب اچھا ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے] |

اور اس کے بعد چالاکی یہ کی ہے کہ کل ذلک حسن کا ترجمہ کرنا چھوڑ دیا ہے، اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کثرت رکوع وسجود اور طول قیام دونوں اچھا ہے۔

۳- نور نے لکھا ہے کہ امام محمد عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اور باب کے ختم کرنے پر فرماتے ہیں: بهذا كله ناخذ، میں کہتا ہوں کہ باب کے ختم پر ضرور یہ عبارت ہے لیکن یہ جھوٹ ہے کہ حدیث کے ختم کرنے پر یہ عبارت ہے۔ پھر اس عبارت کا جو مطلب نور صاحب سمجھے ہیں وہ بھی صحیح نہیں ہے، امام محمد گیارہ رکعت پڑھنے کو نہیں کہتے کہ اس پر ہمارا عمل ہے بلکہ انھوں نے خود اس کو صاف کر دیا ہے کہ:

| | |
|---|---|
| بهذا كله ناخذ لا باس بالصلوٰة فى شهر رمضان أن يصلى الناس تطوعاً بامام لأن المسلمين | یعنی ان سب باتوں پر ہمارا عمل ہے کہ رمضان میں نفل نماز باجماعت پڑھنے میں ہرج نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمانوں |

أجمعوا على ذلك ورأوه حسنا نے اس پر اتفاق کیا ہے اور اس کو اچھا سمجھا ہے

اس عبارت سے صاف ہو گیا کہ وہ گیارہ رکعت کو اپنا عمل نہیں کہتے، بلکہ نفس تراویح باجماعت کو اپنا عمل بتاتے ہیں۔ اور اسی عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس عبارت کا تعلق حضرت عمرؓ کے اس اثر سے ہے جو جماعت تراویح قائم کرنے کی بابت ہے، اور وہ اس عبارت سے پہلے اس کے متصل ہی مذکور ہے، اس پوری تقریر سے معلوم ہوا کہ اس نمبر میں نور نے تین مغالطے دیئے ہیں اور اس کے پہلے چھ مغالطے اور مذکور ہو چکے ہیں۔

۴- دسواں مغالطہ یہ ہے کہ نور نے مصابیح کی اس عبارت ثم أوتر بثلاث کا ترجمہ یوں کیا ہے: ''پھر تین عدد وتر پڑھائے (اہلحدیث ۸/۲) حالانکہ أوتر بثلاث کا سیدھا اور صاف مطلب یہ کہ تین رکعت وتر پڑھی، مگر یہ لکھ دینے سے تین رکعتیں وتر کی ثابت ہوئی جاتی تھیں، اس لیے ''تین رکعت'' کے بجائے ''تین عدد'' لکھا۔ مگر ناواقف مضمون نگار نے یہ سمجھا کہ یہ حدیث لا وتر الا فی لیلة کے خلاف ہو جائے گا۔ افسوس! کہ سرورِ کائنات ﷺ تو ارشاد فرمائیں کہ ایک رات میں دو عدد وتر نہیں۔ اور ان کی حدیثوں پر عمل کرنے کی سب سے بڑی دعویدار جماعت اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری میں اپنے کو پیش پیش قرار دینے والا گروہ ایک رات میں تین تین عدد وتر کا قائل ہو انا لله وانا الیه راجعون۔

۵- گیارہواں اور بارہواں مغالطہ یہ ہے کہ فتح القدیر اور نصب الرایہ کی عبارت میں متفق علی ضعفه کے فقرہ کو بیس والی حدیث پر چسپاں کیا ہے، حالانکہ یہ فقرہ ان کتابوں میں ابوشیبہ راوی کے متعلق لکھا گیا ہے، چنانچہ زیلعی کی عبارت یوں ہے:

وهو معلول بابي شيبة ابراهيم بن عثمان جد الامام ابي بكر بن ابي شيبة وهو متفق على ضعفه ولينه ابن عدي في الكامل

[اور وہ امام ابوبکر بن ابی شیبہ کے دادا ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے معلول ہے، ان کے ضعف پر اتفاق ہے اور ابن عدی نے کامل میں ان کی تضعیف کی ہے]

۶- تیرہواں، چودہواں اور پندرہواں مغالطہ یہ ہے کہ مؤلف نے تین عبارتیں نمبر ۷، ۸، ۹ سیوطی کے حوالہ سے نقل کر کے ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ حدیث تراویح کے متعلق ہے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے، سیوطی کا تو یہ مسلک ہے کہ تراویح کا حضرت عمرؓ سے پہلے وجود ہی نہ تھا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: الذی وردت به الاحاديث ...... الامر بقيام رمضان ...... من غير تخصيص بعدد اور اس سے بھی صاف لکھتے ہیں:

وذلک صريح في أنها لم تكن في عهد رسول الله ﷺ وقد نص على ذلک الامام الشافعي وصرح به جماعات من الائمة منهم الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قسم البدعة الى خمسة اقسام وقال مثال المندوبة صلوٰة التراويح اه

[وہ اس بابت صریح ہے کہ تراویح رسول اللہ ﷺ کے عہد میں نہیں تھی، امام شافعی اور بہت سے ائمہ نے اس کی تصریح کی ہے، انھیں میں شیخ عز الدین بن عبدالسلام ہیں، انھوں نے بدعت کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے اور بدعت مندوبہ کی مثال میں نماز تراویح کو پیش کیا ہے]

جب یہ معلوم ہو چکا تو اب سنئے کہ سیوطی کا منشا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت رمضان میں بھی گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور گیارہ وہی تہجد ہے جو غیر رمضان میں پڑھتے تھے، پس معلوم ہوا کہ آپ تراویح

نہیں پڑھتے تھے ورنہ ضرور گیارہ سے زیادہ رکعتیں ہوتیں سیوطی کا یہی منشا ہے۔

حدیث بست تراویح: چونکہ نور صاحب نے بیس رکعت تراویح والی حدیث کا اپنے مضمون میں بار بار نام لیا ہے اور اس کا ضعف بھی ظاہر کیا ہے، اس لیے بہت اختصار کے ساتھ اس کے متعلق بھی کچھ لکھنا ضروری خیال کرتا ہوں، پوری تفصیل میرے رسالۂ تراویح میں ہے جو ابھی غیر مطبوع ہے(۱)۔

بیس رکعت والی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

| ان رسول اللہ ﷺ کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر | یعنی رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں وتر کے ماسوا پڑھتے تھے |
|---|---|

اس حدیث کی لوگوں نے تضعیف کردی ہے، اور اس کے ضعف کو فی الجملہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہم کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے کہ ضعف کی وجہ سے اس پر عمل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ کسی ضعیف حدیث پر عمل کرنا اس وقت قابل اعتراض ہوتا ہے جب وہ کسی صحیح حدیث سے اس طرح ٹکرائے کہ اس ضعیف پر عمل کرنے سے صحیح کا رد اور ترک لازم آوے، اور یہاں یہ بات مفقود ہے اس لیے کہ اس کے مقابلہ میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ بلا ناغہ گیارہ رکعت تراویح پڑھی ہے، بلکہ ہر حدیث میں صرف بعض اوقات کا حال بیان ہوا ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بتفصیل مذکور ہوا، پس ممکن ہے کہ اس حدیث میں ان بعض اوقات کا حال مذکور ہو جو گیارہ والی اوقات کے علاوہ ہیں۔ اس بحث کو علامہ عبدالحی لکھنوی نے التعلیق الممجد میں ذکر کیا ہے، اصل عبارت مع ترجمہ گزر چکی ہے۔ یہ تو اس وقت ہے جب حدیث عائشہؓ اور ابن عباسؓ دونوں کو تراویح

(۱) یہ رسالہ چھپ چکا ہے اور اب تک اس کے کئی اڈیشن شائع ہو چکے ہیں (مرتب)

کے متعلق تسلیم کر لیا جائے، اور اگر حضرت عائشہ کی حدیث تہجد کے باب میں ہو تو حدیث ابن عباسؓ کا اس سے معارض نہ ہونا بالکل ظاہر ہے بیان کی حاجت نہیں ہے۔ خلاصۂ بحث یہ ہے کہ صرف حدیث کا ضعیف ہونا اس کے متروک العمل ہونے کے لیے کافی نہیں جب تک وہ صحیح کے معارض نہ ہو۔

اب اخیر میں حضرات غیر مقلدین کے امام و پیشوا، شیخ الاسلام و مجدد وقت علامہ ابن تیمیہ کی گرانمایہ تحقیق پیش کر کے نور صاحب کا جواب ختم کرتا ہوں:

| | |
|---|---|
| اعلم أنه ﷺ لم يوقت في التراويح عدداً معيناً بل كان لا يزيد في رمضان ولا في غيره على ثلث عشرة ركعة لكن كان يطيل الركعات فلما جمعهم عمر على ابى كان يصلي بهم عشرين ركعة ثم يوتر بثلث وكان يخفف القراءة بقدرما زاد من الركعات لأن ذلك اخف على المامومين من تطويل الركعات ثم كان طائفة من السلف يقومون باربعين ركعة ويوترون بثلث وآخرون بست وثلثين ويوترن بثلث وهذا كله حسن سائغ ومن ظن أن قيام | [معلوم ہو کہ آپ نے تراویح کا کوئی عدد معین نہیں فرمایا ہے، بلکہ آپؐ رمضان وغیر رمضان میں تیرہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، لیکن رکعتیں دراز فرمایا کرتے تھے، پھر جب حضرت عمرؓ نے لوگوں کو ابیؓ پر جمع کیا تو وہ بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے، اور جس قدر رکعتیں زیادہ ہوتی تھیں اسی قدر قراءت ہلکی کیا کرتے تھے، کیونکہ یہ مقتدیوں کے لیے رکعتوں کو دراز کرنے سے زیادہ آسان ہے، پھر سلف میں سے کچھ لوگ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے اور تین رکعتیں وتر پڑھتے تھے، اور دوسرے لوگ چھتیس پڑھا کرتے تھے اور تین رکعتیں وتر |

رمضان فيه عدد معين موقت عن النبی ﷺ ولا ینقص فقد أخطأ (تحفۃ الاخیار ص ۱۹۷)

پڑھتے تھے اور یہ سب بہتر اور جائز ہے اور جو یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ سے تراویح کے باب میں کوئی معین عدد ثابت ہے جو کم وبیش نہیں ہوسکتا وہ غلطی پر ہے]

☆☆☆

دوسرا مضمون فضل الرحمٰن صاحب مبارکپوری کا بعنوان ''المصابیح فی رکعات التراویح'' شائع ہوا ہے، اس مضمون میں تمام تر آثار سے بحث کی گئی ہے، مضمون نگار کا دعویٰ ہے کہ تراویح مع وتر کے گیارہ رکعت مسنون ہے، حضرت عمرؓ کے عہد میں صحابۂ کرام بحکم امیر المؤمنین گیارہ ہی رکعت پڑھتے تھے، اور اس کے بعد یہ اثر نقل کیا ہے: عن السائب أنه قال أمر عمر بن الخطاب ابی بن كعب وتميم الداری أن يقوما للناس باحدى عشرة ركعة'' اور اسناد کی تصحیح نقل کر کے چلتے ہوگئے ہیں، حالانکہ اصول حدیث کی رو سے اس اثر میں ایک بڑی زبردست بحث ہے؛ ضرورت تھی کہ مضمون نگار صاحب تصفیہ کرنے کے بعد آگے بڑھتے۔ میں اس بحث کو تفصیل کے ساتھ لکھتا ہوں، امید ہے کہ محدث مبارک پوری ان گتھیوں کو سلجھانے کی زحمت گوارا کریں گے۔

گیارہ والے اثر میں اصولی بحث: اس اثر کا متن دو وجہوں سے مضطرب ہے:

وجہ اول- اس اثر کو سائب بن یزید سے دو شخص روایت کرتے ہیں: ۱-محمد بن یوسف، ۲-یزید بن خصیفہ۔ اور محمد بن یوسف کے متعدد شاگرد ہیں۔ مالک، عبدالعزیز بن محمد، محمد بن اسحاق، یحییٰ بن سعید قطان اور ایک پانچویں شخص۔ ان میں تین یعنی مالک اور عبدالعزیز بن محمد اور یحییٰ قطان گیارہ رکعت ذکر کرتے ہیں، اور محمد بن اسحاق تیرہ رکعت کہتے ہیں، اور پانچویں صاحب بیس رکعت فرماتے ہیں۔ اور

یزید بن خصیفہ کے تین شاگرد ہیں (فیما وقفت) ابن ابی ذئب (۱)، محمد بن جعفر بن ابی کثیر اور امام مالک، اور یہ تینوں بالاتفاق بیس رکعت روایت کرتے ہیں۔ اب دفع کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کی صورتیں ہیں ترجیح یا جمع۔ پس اگر پہلی صورت اختیار کی جائے تو یزید کے طریق کو ترجیح ہونی چاہئے، اس لیے کہ ان کے تمام شاگرد متفق الالفاظ ہیں، برخلاف محمد بن یوسف کے کہ ان کے شاگردوں کا بیان مختلف ہے، اور ان کے شاگردوں میں سے بھی ایک نے بیس ہی بیان کیا ہے۔ اور اسی کی تائید مالک کے دو اور اثروں سے بھی ہوتی ہے، جس کو انھوں نے یحیی بن سعید و یزید بن رومان سے روایت کیا ہے، اور یہ دونوں مرسل نہایت قوی ہیں۔ اور حافظ ابن عبدالبر نے بھی محمد بن یوسف کے اسی شاگرد کی روایت کو ترجیح دی ہے، جو بیس روایت کرتا ہے

روی غیر مالک فی ھذا الحدیث احدی وعشرون وھو الصحیح (زرقانی)

اور اگر جمع کی صورت اختیار کی جائے تب تو ہر ایک طریق کو صحیح ماننا لازم ہوگا اور امام بیہقی، حافظ ابن حجر، علامہ ابن عبدالبر، زرقانی، قسطلانی، سیوطی، امام شعرانی وغیرہم کا یہی مسلک ہے، اور ان تمام حضرات کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے وہ لوگ گیارہ رکعت پڑھتے، اس کے بعد بیس رکعت تراویح اور وتر پڑھنے لگے، لہذا گیارہ رکعت اور بیس رکعت کی دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ میں صرف سنن بیہقی کی عبارت پر اکتفا کرتا ہوں، دیگر حضرات کی عبارتیں دیکھنا ہوں تو میرا رسالہ تراویح ملاحظہ کیجئے، بیہقی کہتے ہیں:

ویمکن الجمع بین الروایتین [دونوں روایتوں میں جمع ممکن ہے، اس

---

(۱) أما روایۃ ابن ابی ذئب فأخرجها البیهقی فی السنن الکبریٰ، وأما طریق ابن جعفر فأخرجها البیهقی ایضاً فی المعرفۃ، وأما طریق مالک فذکرها ابن حجر فی الفتح تعلیقاً

| | |
|---|---|
| فانهم كانوا يقومون باحدى | طرح کہ وہ لوگ گیارہ رکعتیں پڑھتے |
| عشرة ثم كانوا يقومون بعشرين | تھے پھر بیس رکعتیں تراویح اور تین |
| ويوترون بثلاث والله اعلم | رکعتیں وتر پڑھنے لگے۔ |

اس تقریر سے صاف طور پر واضح ہوگیا کہ مضمون نگار کا یہ دعویٰ کہ صحابۂ کرام بحکم عمرؓ گیارہ ہی رکعت پڑھتے تھے حصر کے صیغہ کے ساتھ محض غلط ہے، اور مذکورہ بالا محدثین وحفاظ کے اقوال کے مقابلہ میں چھوٹا منہ بڑی بات کا مصداق ہے۔

وجہ دوم- محمد بن یوسف کے پانچ شاگردوں میں سے صرف امام مالک یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم کیا تھا، اور ان کے علاوہ چار اصحاب ذکر نہیں کرتے بلکہ صرف اتنا بیان کرتے ہیں کہ ہم گیارہ رکعت حضرت عمرؓ کے عہد میں پڑھتے تھے(۱)، یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا تھا، اور ان چاروں کی تائید یزید بن خصیفہ کے تینوں شاگرد کرتے ہیں (۲)، پس اصول حدیث کی رو سے اکثر کی روایت کو ترجیح ہوگی اور حکم کی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف مالک کا وہم ہوگا، اور اگر اس ترجیح سے کام نہ لیا جائے تو یہ اثر مضطرب ہوگا جس سے احتجاج صحیح نہ ہوگا، ہاں اگر جمع کی کوئی صورت نکال لی جائے تو ممکن ہے۔

اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب کو بحکم عمرؓ مانا جائے، فرق یہ ہے کہ مالک نے اس کو ظاہر کر دیا اور بقیہ اصحاب محمد بن یوسف ویزید بن خصیفہ نے سکوت کیا و عدم الذكر لا يستلزم عدم الوقوع۔

پس اس تقریر سے ثابت ہوگا کہ گیارہ ہو یا بیس، سب بحکم امیر المؤمنین تھا، اور مضمون نگار کا یہ کہنا کہ صرف گیارہ بحکم عمرؓ تھا، ان کی ناواقفیت اور تنگ نظری ہے، اور اپنے سرادر (اڈیٹر اہلحدیث) کی اندھی تقلید ہے اتخذوا رؤوساً جهالا فضلوا

(۱)، (۲) ملاحظہ ہو آثار السنن ص ۵۳، ۵۴ مع تعلیق الحسن ۱۲

و أصلوا (بخاری) اوراس سے اس قول کی سخافت بھی ظاہر ہوگی کہ ''نہیں معلوم لوگوں نے گیارہ رکعت سے زیادہ کہاں سے ایجاد کیا ہے'' (اہلحدیث ۱۰ر۱)

پیارے مضمون نگار! گیارہ رکعت سے زائد بھی وہیں سے ''ایجاد'' ہوا جہاں سے گیارہ ''ایجاد'' ہوا ہے، مگر وہ صرف آنکھ والوں کو نظر آتا ہے ع:

دیدۂ کور کو کیا آئے نظر کیا دیکھے

اس کے بعد نامہ نگار مذکور نے بیس کا ایک اثر نقل کر کے اعتراض کر دیا ہے کہ یہ منقطع ہے (اہلحدیث ۱۰ر۱) ہم کو نامہ نگار کی بے مائگی پر افسوس ہوتا ہے،

پیارے!

ان مسائل میں ہے کچھ ژرف نگاہی درکار یہ حقائق ہیں تماشائے لب بام نہیں

آپ نے کہیں سن لیا ہے کہ منقطع حجت نہیں بس جس حدیث یا اثر کو آپ نے منقطع لکھا دیکھ لیا سمجھ گئے کہ یہ حجت نہیں، مگر آپ کو خبر نہیں ہے کہ منقطع کی عدم حجیت کا علی الاطلاق حکم صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت ہے جب وہ کسی دوسرے منقطع یا متصل سے معتضد نہ ہو صرح بہ ابن حجر فی النخبہ (ص ۵۱ والبیہقی فی کتاب القراءۃ ص ۷۳ وغیرھما) والتفصیل فی رسالتی حدر اللثام۔ اور یہاں اثر کی تائید دوسرے آثار سے ہوتی ہے، منجملہ ان کے ایک اثر یزید بن رومان کا ہے، جو موطا مالک میں ہے، دوسرا عبدالعزیز بن رفیع کا ہے، جو مصنف بن ابی شیبہ میں ہے۔ پس اصول حدیث کی رو سے یہ اثر باتفاق حجت ہے، اور غالباً یہی وجہ ہے کہ سوائے بعض غیر مقلدین کے اور کسی محدث نے اس کو ساقط الاحتجاج نہیں کہا ہے۔

اس کے بعد دوسرا اثر نقل کر کے اس کی تضعیف کر دی، اور وجہ تضعیف دو ذکر کی ہے: ۱- ابوعثمان بصری کا مجہول ہونا، ۲- ابوطاہر کی نسبت کسی محدث کی توثیق کا نہ ہونا، اور مجھے یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوئی کہ دوسری وجہ محدث مبارکپوری کے

دماغ کی پیداوار ہے انا للہ و انا الیہ راجعون۔

بہرحال میں ان دونوں وجہوں کے متعلق ذرا اختصار کے ساتھ کچھ کہنا چاہتا ہوں۔

(کلام بر وجہ اول) ابوعثمان بصری کی جہالت کا دعویٰ مدعی کے فن سے جہالت کی دلیل ہے، پہلے آپ کو بحوالہ کتب اصول مجہول کی تعریف سے آگاہ کردوں تو آگے چلوں۔ اصول حدیث میں مجہول کی تعریف یہ ہے کہ اس شخص سے سوائے ایک آدمی کے دوسرا روایت کرنے والا نہ ہو، اگر دو شخص بھی اس سے روایت کرنے والے ہوگئے تو وہ مجہول نہیں رہا (نخبہ ص ، مقدمہ ابن الصلاح ص ۴۳)(۱) اب اس کے بعد سنئے کہ ابوعثمان بصری سے ۱- ابوطاہر الفقیہ ، ۲- ابومحمد الحسن بن علی بن مومل، یہ دو شخص روایت کرتے ہیں جو ہم کو معلوم ہیں حالانکہ ہم نے ان کے تمام اساتذہ وتلامذہ کا تتبع نہیں کیا ہے، بہرحال وہ مجہول نہیں ہے، اس لیے کہ دوسری روایت سے اس میں جہالت مرتفع ہوجاتا ہے، ان کا اور ان کے باپ کا نام بھی بیہقی نے دوسری جگہ ذکر کردیا ہے یعنی عمرو بن عبداللہ البصری، اس سے ظاہر ہے کہ وہ معروف شیخ ہیں، اب یہ الگ بات ہے کہ آپ کو ان کا حال مطبوعہ کتابوں میں نہیں ملا، اس کی وجہ سے آپ ان پر جہالت کا حکم نہیں لگا سکتے، بلکہ آپ کو اپنی جہالت کا اعتراف کرنا پڑے گا۔

(کلام بروجہ ثانی) ابوطاہر الفقیہ کی نسبت یہ کہنا کہ مجھے خبر نہیں کس نے ان کی توثیق کی ہے، اس بنا پر اس اثر کی صحت میں کلام کردینا بہت زیادہ حیرت انگیز بات ہے، اگر یہ قول محدث مبارک پوری کی طرف منسوب نہ ہوتا، تو چنداں تعجب نہ ہوتا، حیرت ہے کہ محدث مذکور نے اپنی ساری عمر اسی وادی میں گزار دی اور ابھی تک اس

---

(۱) من روی عنہ عدلان و عیناہ فقد ارتفعت عنہ ھذہ الجہالۃ ۱۲ منہ

نکتہ سے نا آشنا ہیں کہ جس شیخ سے ایک جماعت روایت کرلے اور اس کی روایت منکر نہ ہو تو اس کی حدیث صحیح ہے۔ مالک بن الخیر زیادی کی نسبت ابن القطان فاسی نے یہی اعتراض کیا تھا، اس کا حافظ ذہبی نے یہ جواب دیا کہ صحیحین میں بھی بکثرت ایسے راوی ہیں جن سے کئی کئی شخص روایت کرتے ہیں اور کسی ایک آدمی نے بھی ان کی ثقاہت کی تصریح نہیں کی ہے، اور اس کے بعد مذکورہ بالا قاعدہ ذکر کیا ہے، اور جمہور محدثین کا مذہب اس کو بتایا ہے، اور اس کو ذہبی نے حفص بن بغیل کے ترجمہ میں بھی ذکر کیا ہے، بہر حال امام ذہبی نے تصریح کردی ہے کہ یہ جرح قابل قبول نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی دارقطنی کا یہ قول بھی نہ بھولنا چاہئے:

| | |
|---|---|
| من روی عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته (فتح المغیث) | [جس سے دو ثقہ روایت کریں تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے اور عدالت ثابت ہوجاتی ہے] |

اور اسی کی تائید مقدمہ ابن الصلاح سے بھی ہوتی ہے۔

اب سنئے! ابو طاہر الفقیہ سے امام بیہقی کے علاوہ ابو عبداللہ الحاکم صاحب المستدرک، استاذ ابوالقاسم القشیری، عبدالجبار بن برزہ، محمد بن محمد سامانی، علی بن احمد الواحدی، ابو صالح المؤذن وغیرہم نے روایت کی ہے، علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات میں دس شخصوں کا نام لکھنے کے بعد فرمایا: وخلق یطول ذکرهم (۸۴/۳) یعنی ان دس کے سوا ایک عالم نے ان سے روایت کیا ہے جس کا ذکر طویل ہوگا۔

تاج سبکی کے علاوہ ذہبی نے اور ابو عاصم عبادی وعبدالغافر فارسی اور سمعانی نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ اور عبدالغافر نے ان کی نسبت کہا:

| | |
|---|---|
| امام اصحاب الحدیث بخراسان وفقیههم بالاتفاق بلا مدافعة | [خراسان کے ارباب حدیث کے بالاتفاق وبلا اختلاف امام وفقیہ] |

(طبقات ۸۳/۳)

اور تاج سبکی نے کہا:

امام المحدثين والفقهاء بنيسابور في زمانه وكان شيخاً اديباً سلمت اليه الفقهاء الفتيا بمدينة نيسابور والمشيخة (۸۲/۳)

[اپنی زمانہ نیساپور کے محدثین وفقہاء کے امام اور شیخ وادیب تھے، نیساپور میں فقہاء نے فتویٰ اور مشیخت کا کام ان کے سپرد کردیا تھا]

اتنا کچھ ان کی نسبت لکھنے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ ثقہ بھی کہا جائے، حقیقت یہ ہے کہ اصول حدیث کا سرسری مطالعہ محدث ہونے کے لیے کافی نہیں۔ محدث مبارک پوری صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ثبوت عدالۃ راوی کا یہی طریقہ نہیں ہے کہ کوئی باخبر محدث اس کے ثقہ اور عدل ہونے کی تصریح کرے، بلکہ شہرت واستفاضہ سے بھی عدالۃ ثابت ہوجاتی ہے:

وتــارة تثبت بالاستفاضة فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل أو نحوهم من العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة استغنى فيه بذلك عن بينة شاهــدة بعدالته وهذا هو الصحيح في مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في فن اصول الفقه (الى قوله) ومثل ذلك مالك وشعبة ..... ومن جرى مجراهم في نباهة

[اور کبھی (عدالت) شہرت سے بھی ثابت ہوتی ہے تو جس شخص کی عدالت اہل نقل یا ان جیسے اہل علم کے نزدیک مشہور ہو اور ثقاہت وامانت میں مشہور ومعروف ہو تو اس کے بارے میں عدالت کی دلیل نہیں مانگی جاتی، امام شافعی کے مذہب میں یہی صحیح اور اصول فقہ میں اس پر اعتماد ہے۔ (الی قولہ) یہی حال امام مالک وشعبہ اور شہرت عام و استنا... ان جیسے حضرات کا ہے تو

الذكر واستفاضة الأمر فلا يسأل عدالة هولاء وأمثالهم وانما يسأل عن عدالة من خفي أمره على الطالبين (مقدمہ ص۴۰)

[جیسے ان لوگوں کی عدالت کے بارے میں دریافت نہیں کیا جائے گا بلکہ ان کی عدالت کے بارے میں سوال کیا جائے گا جس کا معاملہ طالبوں پر پوشیدہ ہو]

اس کے ساتھ یہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حافظ ابوعمرو بن عبدالبر نے فرمایا ہے:

كل من لم يرو عنه الا رجل واحد فهو عندهم مجهول الا أن يكون رجلاً مشهوراً في غير حمل العلم كاشتهار مالك بن دينار بالزهد وعمرو بن معديكرب بالنجدة (مقدمہ ص۱۳۰)

[جس سے روایت کرنے والے ایک سے زیادہ نہ ہوں وہ مجہول ہے، الا یہ کہ وہ شخص علم کے علاوہ کسی دوسری چیز میں شہرت رکھتا ہو جیسے مالک بن دینار کی زہد میں شہرت اور عمرو بن معدیکرب کی شجاعت میں شہرت]

اس کے بعد ابن الصلاح کی ایک اور عبارت ملاحظہ کیجئے:

الثاني المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور فقد قال أئمتنا: المستور من يكون عدلاً في الظاهر ولا نعرف عدالة باطنه فهذا المجهول يحتج بروايته بعض من رد رواية الاول وهو

[دوسرا وہ مجہول ہے جس کی باطنی عدالت نا معلوم ہو، وہ مستور ہے، ہمارے ائمہ نے فرمایا کہ: مستور وہ ہے جو بظاہر عدل ہو اور اس کی باطنی عدالت کا ہمیں علم نہ ہو، تو ایسے مجہول کی روایت سے بعض وہ حضرات بھی احتجاج کرتے ہیں جو مذکورہ بالا مجہول کی روایت کو رد

قول بعض الشافعية وبه قطع منهم الامام سليم بن ايوب الرازی...... (الی قوله) ويشبه أن يكون العمل على هذا الرأی فی كثير من كتب الحديث المشهورة فی غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة (مقدمہ ص۴۳)

کرتے ہیں، یہ بعض شافعیہ کا قول ہے اور شافعیہ میں سے امام سلیم بن ایوب رازی نے قطعی قرار دیا ہے (الی قولہ) حدیث کی بہت سی مشہور کتابوں میں بہت سے راویوں کے بارے میں جن کا عہد قدیم ہو گیا اور جن کی باطنی واقفیت دشوار ہو گئی لگ بھگ اسی پر عمل ہے ]

اور اس کے ساتھ ہی اس نکتہ کو بھی مستحضر رکھنا چاہئے جو مقدمہ ابن الصلاح میں بدیں الفاظ مذکور ہے:

أعرض الناس فی هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بينا من الشروط فی رواة الحديث ومشايخه...... (الی قوله) وليكتف فی اهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفی ضبطه بوجوده سماعه مثبتا بخط غير متهم وبرواية من اصل موافق لاصل شيخه وقد سبق الى

[اس پچھلے دور میں لوگوں نے حدیث کے رواۃ ومشائخ میں ان تمام مذکورہ شرائط کا اعتبار نہیں کیا (الی قولہ) شیخ کی اہلیت میں اتنے پر اکتفا کرنی چاہئے کہ وہ عاقل وبالغ ہو، کھلم کھلا فسق اور بے عقلی اس کا شیوہ نہ ہو اور جن نوشتوں کو اس نے سنا ہو وہ مشکوک نہ ہوں اور وہ ان کا ضابط ہو اور وہ نوشتہ اس کے شیخ کی اصل کے مطابق ہو، اس سے پہلے اسی طرح کی بات امام بیہقی بھی لکھ چکے

نحو ما ذکرناه الحافظ الفقیه ابو بکر البیہقی الخ (۴۶) [ ہیں ]

اس کے بعد تیسرا اثر نقل کر کے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ اس میں ایک راوی ابوعبداللہ بن فنجویہ دینوری ہیں اور ان کا تذکرہ کہیں ہم کو نظر نہیں آیا، پس ان کا ثقہ ہونا ثابت کیا جائے۔ اور اس اعتراض کو بھی محدث مبارک پوری کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب بھی بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ ابن فنجویہ مذکور اپنے عہد کے زبردست محدث تھے، اور نہایت معروف و مشہور مشائخ سے تھے، چنانچہ حافظ ذہبی نے ان مشاہیر محدثین کے سلسلہ میں جن کی وفات ۴۱۴ھ میں ہوئی ہے لکھا ہے: والمحدث ابو عبداللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن عبداللہ بن فنجویہ الثقفی الدینوری بنیسابور (۲۴۴/۳) اسی طرح علامہ سمعانی نے انساب میں برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے۔ اور مشتبہ ذہبی میں اتنا اور بھی مذکور ہے کہ انھوں نے ابن السنی سے سنن کی روایت کی ہے (۱)۔ ابن فنجویہ معروف و مشہور محدث ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ آج کل کے نوآموزان فن ان سے واقف نہیں ہیں، اور جو کتابیں ان کے ذکر کی مظان ہیں ان کے فقدان کی وجہ سے ان کا حال مخفی ہے، پس اس کی وجہ سے ان پر جہالت کا حکم لگانا صریح بے انصافی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ابن حزم نے ترمذی کو

---

(۱) اور سیوطی نے لآلی مصنوعہ میں لکھا ہے: ابو عبداللہ الحسین بن محمد بن فنجویہ حافظ کبیر (۳۷/۲)۔ اب (۱۳۵۷ھ) اللباب فی تہذیب الانساب مصر میں طبع ہوئی ہے اس میں ہے: ابو عبداللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الدینوری الحافظ روی عن ابی الفتح محمد بن الحسین الازدی الموصلی و ابی بکر بن مالک القطیعی وغیرھما، روی عنہ ابو اسحق الثعلبی فأکثر فی تفسیرہ ویذکرہ کثیراً (۲۲۳/۲)

مجہول کہہ دیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا کہ مقدمہ ابن الصلاح نے اس کی تصریح کر دی ہے:
ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر واستفاضة الأمر فلا يسأل عن حالهم ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص علماء کے درمیان معروف ومشہور ہو اس کا حال نہ پوچھنا چاہئے۔ میرے جواب کی اگر اور زیادہ تحقیق منظور ہو تو اس سے پہلے اعتراض کا جواب ایک بار پھر پڑھ جایئے۔ میں یہ ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ یہ ساری تفصیل حقیقت علامہ نیموی مرحوم کے اس لفظ کی توضیح ہے: لا يسأل عن مثله۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اہلحدیث کے دیکھنے کے بعد میں نے ابوطاہر، ابو عثمان، اور ابن فنجویہ تینوں کے حالات کی تحقیق شروع کی۔ میرے پاس آثار السنن کا نسخہ نہیں ہے، اس لیے اس کا مطالعہ ممکن ہی نہ تھا دوسری دوسری کتابیں دیکھی۔ اور میں اپنی کامیابی پہ مسرت کا اندازہ نہیں کر سکتا تھا، لیکن فارغ ہونے کے بعد ایک صاحب کے پاس سے آثار السنن منگوا کر جو دیکھتا ہوں تو میں نے جتنے حالات معلوم کیے تھے وہ سب اس میں موجود ہیں، فقلت الفضل للمتقدم۔

ہاں اخیر اخیر میں ایک بات اور بھی لکھی ہے کہ بیس کا اثر گیارہ کے اثر کے معارض ہے۔ اس کا جواب پوری تفصیل کے ساتھ اس مضمون کے ابتدا میں عنوان ''اضطراب کی وجہ اول، دوم'' کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ مضمون نگار صاحب کو امام بیہقی کی سنن کی طرف دوبارہ متوجہ کر کے پوچھنا چاہتا ہوں کہ فن حدیث کی آپ کو زیادہ واقفیت ہے یا بیہقی کو۔

۳۰ رمضان ۱۳۴۹ھ حبیب الرحمٰن الاعظمی قبیل العصر

# تحقیق حکم الطلقات الثلاث

صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ و عثمان ذی النورینؓ، امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ اور حبر الامۃ ترجمان القرآن عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ ابو ہریرہؓ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، اور سب سے بڑھ کر تو یہ کہ خلیفہ ثانی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے

# تحقیق حکم الطلقات الثلاث
## (فتویٰ)

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید نے اپنی عورت کو تین طلاق بائن مغلظہ ایک مجلس میں دیا، اب زید کی عورت پھر زید کے یہاں آئی ہے اور زید کے یہاں رہنا چاہتی ہے اور زید بھی رکھنا چاہتا ہے بشرطیکہ عند الشرع جائز ہو۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا ایسی طلاق کے بعد رجعت ہو سکتی ہے اور زید عورت کو رکھ سکتا ہے، بینوا وتوجروا۔

### الجواب

صورت مسئولہ میں واضح ہو کہ زید نے چونکہ ایک ہی جلسہ میں اپنی عورت کو تینوں طلاقیں دی ہے اس لیے وہ تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہے پس رجعت جائز ہے۔ نسائی شریف جلد۲ صفحہ ۸۲ میں ہے ان أبا الصهباء جاء إلى ابن عباس فقال يا ابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدراً من خلافةِ عمرَ رضي الله عنهما تُرَدُّ إلى الواحدةِ قال: نعم ۔ اوراسی طرح مسلم شریف ودیگر کتب حدیث میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ صورت مسئولہ میں رجعت جائز ہے، واللہ اعلم۔

حررہ ابو النعمان محمد عبدالرحمن عفااللہ عنہ

الجواب صحیح محمد احمد عفی عنہ

## (جواب حضرت محدث کبیرؒ)

أقول بعون الفتاح العلیم: جواب مذکور دو وجہ سے صحیح نہیں، اولاً تو زید نے تین بائن طلاقیں دی ہیں، اگر تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہوں تو بھی رجعت نہیں کرسکتا، کیونکہ ایک بھی بائن ہوگی اور طلاق بائن کے بعد اختیار رجعت نہیں رہتا۔ ثانیاً ائمہ اربعہ بلکہ جمہور ائمہ مسلمین کا اجماع ہے کہ تین طلاقیں اگر دفعۃً واقع کر دی جائیں تو تینوں واقع ہوجاتی ہیں، چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| وقد اختلف العلماء في من قال لامرأته أنتِ طالق ثلاثاً فقال الشافعي ومالک وابو حنيفة واحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف يقع الثلاث (مسلم ۱/۴۷۸) | [علماء کا اس شخص کے باب میں اختلاف ہے جو اپنی بی بی سے کہے کہ میں تجھے تین طلاق دیتا ہوں، امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ امام احمد اور جمہور علماء سلف وخلف اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں واقع ہوجائیں گی] |

وقال الشيخ ابن الهمام في الفتح:

| | |
|---|---|
| وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ائمة المسلمين إلى أنه يقع ثلاث (۳/۲۵) | [شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ جمہور صحابہ وتابعین اور ان کے بعد کے ائمہ مسلمین کا مذہب یہ ہے کہ تینوں واقع ہوجائیں گی] |

امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ ان کی تبویب سے ظاہر ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| هذا يرجح أن المرادَ بالترجمة | [اس سے یہ راجح ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب |

بیان من أجاز الطلاق الثلاث ولم یکرھه (فتح پ ۱۲ ص ۱٦٦)

کا مقصد اس کا بیان ہے کہ تین طلاق کو جائز قرار دیا اور اس کو مکروہ نہیں سمجھا ]

امام مسلم کا بھی یہی مذہب ہے اپنی صحیح میں باب منعقد کرتے ہیں:

لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتی تنکح زوجاً الخ نووی لکھتے ہیں:

فی ھذا الحدیث أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لمطلقها حتی تنکح الخ (ج ۱ ص ۴٦۳)

[اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ تین طلاق دی ہوئی عورت طلاق دینے والے کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرا نکاح کر لے ]

صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ، عثمان ذی النورینؓ، امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ اور حبر الامۃ ترجمان القرآن عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ ابو ہریرہؓ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، اور سب سے بڑھ کر تو یہ کہ خلیفہ ثانی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے کما سیاتی۔

ان باتوں کے ہوتے ہوئے چنداں ضرورت نہ تھی کہ ہم اپنے دلائل حدیث سے پیش کریں، لیکن پھر بھی ہم حدیث سے دلائل پیش کرتے ہیں۔

(حدیث اول) امام بخاری اپنی صحیح میں روایت کرتے ہیں:

عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً فتزوجت فطلّق فسئل النبی ﷺ أتحلّ للأول قال: لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الأول

[حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس عورت نے دوسرا نکاح کر لیا، دوسرے شوہر نے بھی طلاق دے دی، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا وہ پہلے مرد کے لیے حلال ہوگئی؟

(۱۶۲/۲۲، مسلم ۱/۴۶۳) آپ نے فرمایا نہیں جب تک کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کی طرح لطف اندوز نہ ہولے۔

کوئی یہ نہ کہے کہ طلق امرأته ثلاثاً میں ثلاثاً مفرقۃً کا بھی احتمال ہے، اس لیے کہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اس پر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں، بلکہ ثلاث مجموع کے متعین ہونے کی تائید البتہ بخاری کی تبویب سے ہوتی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ رفاعہ قرظی کا واقعہ ہے، کیونکہ یہ دعوی بلا دلیل ہے، اور واقعے یقیناً متعدد ہیں کما نبہ علیہ الحافظ (ص ۱۶۶ و ۲۱۷) تو خواہ مخواہ رفاعہ کے قصہ پر حمل کرنا تحکم ہے۔

(حدیث ثانی) دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر کی تطلیق کے قصہ میں روایت کیا ہے:

فقلتُ (القائل ابن عمرؓ) یا رسولَ اللهِ أرأیتَ لوْ أنّي طلّقتُها ثلاثاً أکان یَحِلُّ لي أن أُراجِعَها؟ قال: لا، کانتْ تَبِیْنُ منکَ وتکونُ مَعْصِیَة

[حضرت ابن عمرؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اس کو تین طلاق دے دیتا تو کیا میرے لیے اس سے رجعت کرنا جائز ہوتا؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں، وہ تم سے بائن ہو جاتی اور ایسا کرنا گناہ ہوتا]

اس حدیث کے رواۃ میں عطاء خراسانی ہیں، بعضوں نے ان میں تکلم کیا ہے مگر بیجا ہے۔ عطاء سنن اربعہ اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، امام مسلم نے ان سے احتجاج کیا ہے، اور اسی عطاء کی روایت سے ابوداود نے ابوالزبیر کی روایت کا جواب دیا ہے، یعنی اس کے مخالف بتا کر شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے؟ ابن معین، ابن ابی حاتم، نسائی، دارقطنی، ابن سعد وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، ابو حاتم نے کہا ہے یحتج بہ الغرض اتنے ائمہ کے توثیق کے ہوتے ہوئے بعض من لا خبرة له بحقیقة الحال کا قول مسموع نہیں ہو سکتا۔

(حدیث ثالث)

عنْ عائشةَ قالتْ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ إذا طلّقَ الرّجلُ امرأتَهُ ثلثاً فلاتحلُ لهُ حتّى تنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَه وَيذوقَ كُلُّ وَاحِدٍ منهما عُسَيلةَ صَاحِبِه (أخرجه الدارقطنی)

[حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مرد اپنی بی بی کو تین طلاق دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں رہے گی، یہاں تک کہ وہ دوسرا نکاح کر لے اور یہ دونوں ایک دوسرے سے لطف اندوز ہولیں]

اس روایت میں علی بن زید ہے، بعضوں نے ان میں تکلم کیا ہے، مگر وہ رجال بخاری ومسلم وسنن اربعہ سے ہے، وقال الترمذي: صدوق، [راست گو ہے] وقال الدارقطنی :لا يترك عندي فيه لين[ متروک نہیں ہے ہاں میرے نزدیک اس میں کچھ نرمی ہے]۔ الحاصل ان کی حدیث صحیح نہیں تو حسن ہے، اور بالخصوص جبکہ عائشہ کی متفق علیہ اس کی شاہد ہے، چنانچہ ترمذی نے ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے، اور ایک دوسرے مقام پر تحسین کی ہے، حافظ ذہبی نے انھیں حفاظ میں ذکر کیا ہے۔

(حدیث رابع) دارقطنی نے عائشہ خثعمیہ زوج الحسن بن علی کے تطلیق کے قصہ میں بسند حسن روایت کیا ہے:

فقال (اى الحسن) لولا أني سمعتُ جدي أو حدثني أبي أنه سمعَ جدي يقولُ أيما رجلٍ طَلّقَ امرأتهُ ثلثاً مُبهَمَةً أوثلثاً عندالأقراء، لم تحلَّ لهُ حتى تنكحَ

[حضرت حسنؓ کہتے ہیں کہ میرے نانا کا یہ ارشاد نہ ہوتا کہ جو آدمی اپنی بی بی کو تین مبہم طلاقیں یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی حتی کہ دوسرا نکاح کر لے، تو

زوجاً غيره لراجعتها [میں اس سے رجعت کر لیتا]

پھر ایک دوسری سند سے اسی کو روایت کرتے ہیں:

وقال (ای الحسن) لولا أني أبنتُ الطلاقَ لها لراجعتُها ولكني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ أيما رجلٍ طلقَ امرأته ثلاثاً عند كل طهر تطليقة أو عند رأس كل شهر تطليقةً أو طلقها ثلاثاً جميعاً لم تحلّ له حتى تنكحَ زوجاً غيره (ص ۴۳۷)

[حضرت حسنؓ کہتے ہیں کہ: اگر میں نے اس کو طلاق بائن نہ دی ہوتی تو میں اس سے رجعت کر لیتا، مگر میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو آدمی اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے ہر طہر میں ایک طلاق یا ہر مہینے کے شروع میں ایک طلاق یا بیک وقت تین طلاق دے تو اس کے لیے وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے]

(حدیث خامس)

عن علي في قصةِ رجلٍ مرفوعاً: مَنْ طَلَّقَ امرأتَهُ ألبتةَ ألزمناه ثلاثاً لا تَحِلُّ لَهُ حتى تنكح زوجاً غيره (دار قطني ص ۴۴۳)

[حضرت علیؓ ایک آدمی کا واقعہ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اپنی بی بی کو طلاق بتہ دے تو ہم اس کے ساتھ تین طلاق لازم کردیں گے وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے]

(حدیث سادس)

عن معاذ بن جبل قال: قال رسولُ الله ﷺ مَنْ طَلَّقَ في بدعةٍ

[حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ جو آدمی اپنی بی بی کو بدعی طریقے پر

واحــــدةً أو ثنتين أو ثلثاً ألزمناه بدعته (دارقطنی ص۴۳۴)

طلاق دے گا چاہے ایک طلاق دے یا دو یا تین طلاقیں دے تو ہم اس کے ساتھ اس کی بدعت لازم کردیں گے۔

(حدیث سابع)

عن عبــادة بن الصامت أن أباه طلق امرأته ألف تطليقة فانطلق عبــادةُ فسأله رسول الله ﷺ فـقـال رسولُ الله ﷺ بـانـت بثلاثٍ فـي معصيةِ الله وبقي تسعُمأةٍ وسبعة وسبعون عُدواناً وظلماً إن شاءَ عذّبه اللهُ وإن شاءَ غفرَ له (فتح القدیر ج۳ص۲۶)

حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے اپنی بی بی کو ایک ہزار طلاقیں دیں، عبادہ آئے اور آنحضرت ﷺ سے مسئلہ پوچھا، آپؐ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے وہ بائن ہوگئی اور نو سو ستانوے کا گناہ باقی رہا، اگر اللہ چاہے تو اس کو عذاب دے چاہے بخش دے۔

(الحاصل) ان تمام حدیثوں میں اگر چہ سب کی سب صحیح نہیں بلکہ بعض ضعیف بھی ہیں، مگر تعدد طرق کی وجہ سے ان کا ضعف منجبر ہو جائے گا اور حسن لغیرہ ہوکر قابل احتجاج و استشہاد ہوں گی؛ ورنہ متفق علیہ حدیث عائشہ استدلال کے لیے کافی ہے، بالخصوص جبکہ آثار صحابہ اس کی تائید میں بکثرت مروی ہیں، چنانچہ ابن عمر کا اثر فإن طلقتها ثلثاً حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك بخاری و مسلم میں ہے۔ اور دیگر آثار سنن اربعہ، دارقطنی، شرح معانی الآثار طحاوی، فتح القدیر میں مذکور ہیں، اُن کی مراجعت کر لی جائے۔ یہ حدیثیں اور یہ آثار وقوع ثلث کے مثبت ہیں، اور اگر یہ نہ بھی ہوتے تو ہمارے لیے کافی دلیل صحابہ کرام کا اجماع تھا جس کے متعلق حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

وفي الجملة فالذي وقع في هذه المسئلة نظير ما وقع مسئلة المتعة سواء، أعني قول جابر انها كانت تفعل في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدراً من خلافة عمر، قال: ثم نهانا عمر عنها فانتهينا، فالراجح في الموضعين تحريم المتعة وإيقاع الثلاث للإجماع الذي انعقد في عهد عمر ولا يحفظ أن أحداً في عهد عمر خالفه في واحدة منها وقد دل إجماعهم على وجود ناسخ وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلک حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق والله أعلم۔ (۱۶۵/۲۲)

[ خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں جو واقعہ پیش آیا ہے وہ ٹھیک اس کے مشابہ ہے جو متعہ کے مسئلہ میں پیش آیا ہے، یعنی حضرت جابرؓ کا ارشاد (متعہ کے باب میں) کہ عہد نبوی عہد صدیقی اور ابتدائے خلافت عمر میں اس پر عمل تھا، حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ پھر حضرت عمرؓ نے ہم کو اس سے منع فرمادیا تو ہم اس سے باز آ گئے۔ پس راجح دونوں جگہوں میں متعہ کی تحریم اور تین طلاق کا وقوع ہے اس اجماع کے سبب سے جو عہد فاروقی میں منعقد ہوا، اور یاد نہیں آتا کہ عہد فاروقی میں کسی نے ان دونوں مسئلوں میں سے کسی ایک کی بھی مخالفت کی ہو، اور ان کا اجماع ناسخ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اگر چہ وہ بعض حضرات سے اس سے قبل پوشیدہ رہ گیا ہو، اور اتفاق کے بعد جو اختلاف پیدا کرے جمہور اس کا اعتبار نہیں کرتے واللہ اعلم ]

باقی رہی وہ حدیث جسے مجیب نے نقل کیا ہے، سو گزارش ہے کہ حافظ ابوعمرو نے اس کو وہم وغلط کہا ہے (جوہر ۲/۱۱۳) اور بعضوں نے اسے منکر قرار دیا ہے و إليه

مال البیھقی قال الحافظ في الفتح : الجواب الثاني دعوی شذوذ روایة طاؤس وهي طريقة البيهقي اورابن العربی نے اسے مختلف الصحة قرار دیا ہے پھر کہا ہے: فكيف يقدم علی الإجماع (فتح پ۲۲ ص۱۶۴) بعضوں کا میلان اس کے منسوخ ہونے کی طرف ہے كذا ينقل عن الشافعي۔ قرطبی نے اسے مضطرب کہا ہے۔ ان مباحث کو بہ تفصیل دیکھنا ہوتو دیکھو (فتح الباری پ۲۲ ص۱۶۴) حافظ نے اس کے آٹھ جواب نقل کیے ہیں۔ نیز ابوالصہباء متکلم فیہ ہیں، ذہبی نے کاشف میں لکھا ہے: قال النسأی : ضعيف. اور یہ بھی کہ طاؤس کہتے ہیں: ان أبا الصهباء مولاه سأله عن ذلک اور موالی ابن عباس میں ابوالصہباء معروف نہیں۔ الغرض ابوالصہباء والی حدیث کسی طرح قابل احتجاج نہیں اور شاید انھیں وجوہ سے امام بخاری اپنی صحیح میں اسے نہیں لائے۔

نیز جمہور کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه لا تَدرِىْ لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أمْرًا﴾ [اور جو شخص احکام خداوندی سے تجاوز کریگا (مثلاً اس عورت کو گھر سے نکال دیا) اس نے اپنے اوپر ظلم کیا، تجھ کو خبر نہیں شاید اللہ تعالی بعد اس (طلاق دینے) کے کوئی نئی بات (تیرے دل میں) پیدا کردے (مثلاً طلاق پر ندامت ہوتو رجعی میں اس کا تدارک ہوسکتا ہے]

تقریر استدلال یہ ہے کہ طلاق دینے والا کبھی اپنے کیے پر پشیمان ہوتا ہے، مگر بی بی کے حرام ہوجانے کی وجہ سے مراجعت نہیں کرسکتا، اور اگر وقوع ثلث کے بعد پھر رجعت ہوسکے تو ندامت کیوں ہوتی پس وپیش کیوں ہوتا قال النووي:

واحتج الجمهور بقوله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه [اور جمہور نے اللہ پاک کے ارشاد ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ لا

| | |
|---|---|
| لا تدری لعل الله یحدث بعد ذلک أمراً قالوا: معناه ان المطلق قد یحدث له ندم فلا یمکنه تدارکه لوقوع البینونة فلو کانت الثلاث لم تقع لم یقع طلاقه هذا إلا رجعیاً فلا یندم (ص ۴۷۸ ج ۱) | تدری لعل الله یحدث بعد ذلک امرا سے احتجاج کیا ہے، کہتے ہیں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ تین طلاق دینے والے کو کبھی افسوس ہوتا ہے، مگر اس کے لیے بائن ہوجانے کی وجہ سے اس کا تدارک ممکن نہیں ہوتا، تو اگر تین طلاقیں نافذ نہ ہوتیں تو اس کی یہ طلاق رجعی ہی ہوتی پھر اس کو افسوس نہ ہوتا] |

ایک دلیل یہ بھی ہے رکانہ نے جب بتہ طلاق دی تو آپ نے قسم کھلا کر پوچھا آلله ماأردت إلا واحدة تو انھوں نے کہا آلله ماأردت إلا واحدة ۔ اس سے معلوم ہوا ثلاث بھی دفعۃً واقع ہوجاتی ہے، اس لیے کہ اگر تین کے ارادے کی صورت میں بھی ایک ہی واقع ہوتی تو قسم کھلا کر پوچھنے کی کیا ضرورت؟ جب دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم تھا تو حلف دے کر ایک کی تعیین کرانے کی کیا غرض۔ هذا ما تحقق عندي في المسئلة وفيه كفاية لمن له أدنى دراية والله اعلم وعلمه اتم۔

حافظ وظیفۂ تو دعا گفتن است وبس
در بند آں مباش کہ نشنید یا شنید

کتبہ ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی غفرلہ
مدرس دارالعلوم مئو
۲۲ رجمادی الثانیہ ۱۳۶۱ھ

کشف المعضلات

تعجب ہے کہ مجیب صاحب اہلحدیث ہوتے ہوئے بھی اقوال الرجال کے سوا کوئی آیت قرآنی یا سنت نبوی نہیں پیش کر سکے، حالانکہ یہ آپ کی شان سے بالاتر بھی نہ تھا، یعنی جس طرح آپ نے میرے بیان کردہ مسئلہ کے خلاف اقوال ائمہ نقل کیے اس کے بجائے کوئی آیت یا حدیث نقل کرتے مگر آپ نے بھی تقلید کی ہی شان دکھلائی

فیا للعجب!

# کشف المعضلات

**الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین اما بعد!**

اہلحدیث مورخہ ۵؍جمادی الاولی ۴۲ھ میں میرے ایک مضمون "تحقیق حکم الطلقات الثلاث" کا رد شائع ہوا ہے، مجیب صاحب یہیں مئو ہی کے ایک کرمفرما ہیں جنھوں نے اپنے کو "ابوالحسن محمد نعمان مئوی اعظمی" ظاہر فرمایا ہے، اگرچہ آپ نام بدل کر سامنے آئے ہیں مگر ؎

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش  من انداز قدت را می شناسم

مجیب میرے "ایک محترم بزرگ" ہیں، آپ نے کسی مصلحت کی بنا پر اپنے کو ظاہر کرنا پسند نہیں فرمایا ہے اور اسی مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے ہم بھی اس کو صیغۂ راز ہی میں رکھتے ہیں ؎

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز  ورنہ در مجلس رنداں خبرے نیست کہ نیست

مجھے خصوصیت مجیب سے چنداں بحث نہیں، اگرچہ یہ بھی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جواب میں خصوصیت مجیب کو یک گونہ دخل ضرور ہوتا ہے۔

مجیب کے اس جواب پر کلام کرنے سے پیشتر میں یہ بھی ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ مجھے آپ سے جیسے جواب کی توقع تھی ویسا نہیں پایا۔ جواب کا پایہ سمجھنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ آپ باوجودیکہ مجھے معترض کے لقب سے یاد کرتے ہیں پھر بھی میرے ایک ایک تنقیح پر اقامہ دلیل کا مطالبہ کر رہے ہیں ع

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

میں تمہید میں آپ کا زیادہ وقت لینا نہیں چاہتا اب اصل مقصد کی طرف آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔

میں نے لکھا تھا: ''جواب مذکور دو وجہوں سے صحیح نہیں، اولاً تو یہ کہ زید نے تین بائن طلاقیں دی ہیں لہٰذا اگر تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہوں تو بھی رجعت نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ایک بھی بائن ہوگی اور طلاق بائن کے بعد اختیار رجعت نہیں رہتا''۔

اس پر آپ رقمطراز ہیں: ''مولوی صاحب نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی کہ یہ ایک کیوں بائن ہوگی؟ لہٰذا ان پر لازم ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس امر کو ثابت کریں (الی قولہ) ورنہ کم از کم ائمۂ اربعہ کے مذہب کو دیکھ لینا تو ضرور چاہئے تھا اھ۔

مجیب صاحب نے اہلحدیث ۱۲/ جمادی الاولی میں یہ لکھا ہے کہ: ''احادیث سے استدلال ایک مقلد کی شان سے بالاتر ہے'' اور یہ بھی لکھا ہے کہ: ''اگر معترض یہ لکھ دیتے کہ وقوع ثلاث پر حنفیہ کا اجماع ہے تو ہم بھی تسلیم کر لیتے''۔

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نہیں کہہ سکتا کہ عقلاً آپ کے اس مطالبۂ دلیل کو کس نام سے یاد کریں گے۔ مولانا! جو چیز ہماری شان سے بالاتر ہے وہ ہم پر لازم کیوں ہونے لگی؟ اور جب آپ جانتے ہیں کہ وصف طلاق بالبینونۃ باتفاق حنفیہ ہدر نہیں تو آپ کو تسلیم کر لینے میں چون و چرا کیوں ہے؟ ہاں آپ نے یہ نہیں بیان فرمایا کہ ائمۂ اربعہ کا مذہب دیکھ لینا کیوں ضروری تھا؟ کیا ان کا مطالعہ استدلال کے قائم مقام ہو جاتا؟ لیکن ایسا بھی نہیں کیونکہ ائمہ کا مسلک معلوم کر لینے کے بعد پھر اسی مطالبہ کا اعادہ فرماتے ہیں: ''بہر کیف معترض صاحب

کے ذمہ اس امر کا ثابت کرنا باقی ہے'' الخ (اہلحدیث ۵؍ جمادی)

جب یہ بھی نہیں تو شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ یہ اختلافی مسئلہ ہے پھر باوجود اختلاف ہم اس کے ماننے پر کیوں مجبور ہوں گے، ہاں اجماعی ہوتا تو البتہ چون و چرا کی گنجائش نہ تھی۔ مگر مشکل یہ ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ ہم اجماعی مسئلہ کو بھی پیش کر کے دیکھ چکے اس کے ساتھ بھی آپ کا وہی برتاؤ دیکھا۔ پھر میں نہیں کہہ سکتا کہ اس ذرا سے جملہ کا کیا مطلب ہے۔

تعجب ہے کہ مجیب صاحب اہلحدیث ہوتے ہوئے بھی اقوال الرجال (۱) کے سوا کوئی آیت قرآنی یا سنت نبوی نہیں پیش کر سکے، حالانکہ یہ آپ کی شان سے بالاتر بھی نہ تھا، یعنی جس طرح آپ نے میرے بیان کردہ مسئلہ کے خلاف اقوال ائمہ نقل کیے اس کے بجائے کوئی آیت یا حدیث نقل کرتے مگر آپ نے بھی تقلید کی ہی شان دکھلائی فیا للعجب!

---

(۱) آپ نے شافعیہ اور حنبلیہ کا مسلک بتانے میں تو بڑی جوانمردی دکھلائی مگر مالکیہ کا مذہب ان کی کسی تصنیف سے نقل نہیں کیا اور فتاوی ابن تیمیہ سے جتنی روشنی اس مسئلہ پر پڑتی ہے وہ کافی نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے ہاں اس میں اختلاف نہیں چنانچہ آپ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے حالانکہ یہ محض غلط اور خلاف واقع ہے حافظ ابن القیم لکھتے ہیں: ولاصحاب مالک ثلاثة اقوال فیما إذا قال أنت طالق طلقة لا رجعة فیها أحدها انها ثلاث قاله ابن الماجشون لأنه قطع حقه من الرجعة وهی لا تنقطع إلا بثلاث فجاءت الثلاث ضرورة؛ الثانی انها واحدة بائنة كما قال وهذا قول ابن القاسم لأنه یملك ابانتها بطلقة بعوض فملكها بدونه والخلع عنده طلاق؛ الثالث انها واحدة رجعیة وهذا قول ابن وهب وهو الذی یقتضیه الكتاب والسنة والقیاس وعلیه الأكثرون (زادالمعاد ج۲ ص۲۵۵) اس سے بھی یہ نہ معلوم ہو سکا کہ خود امام مالک سے کیا روایت ہے غالب یہ ہے کہ ان سے کوئی روایت نہیں واللہ اعلم ۱۲ھ

پھر میری ایک عبارت نقل کر کے فرماتے ہیں: ''معترض کا کلام عجیب مضطرب ہے، یہاں تو جمہور صحابہ کا اجماع لکھتے ہیں اور آگے چل کر صحابہ کرام کا اجماع لکھتے ہیں اور اس سے صاف ایک جگہ یہ لکھتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانۂ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا تھا، اھ ملخصاً (اہلحدیث ۵؍جمادی الاولیٰ ۴۲ھ)

مولانا! میری دونوں عبارتوں میں جمع ممکن (بلکہ واقع) ہے اور ایسی صورت میں دعویٰ اضطراب باطل ہے۔ سنئے! جہاں میں نے جمہور صحابہ کہا ہے وہاں کسی زمانے کی تخصیص نہیں کی ہے اور جس جگہ جمیع صحابہ کا نام لیا ہے وہاں زمانۂ خلافت عمرؓ کی قید لگا دی ہے۔ واضح رہے کہ اس جواب کی ضرورت جب ہے جب میں نے جمہور صحابہ کہا بھی ہو اور یہ محض افترا ہے، میں نے ''جمہور ائمۂ مسلمین من الصحابۃ والتابعین'' کہا ہے، اور جمہور ائمہ صحابہ و جمہور صحابہ میں بڑا فرق ہے فلیتامل! اور اگر ثابت بھی ہو تو جمہور صحابہ سے جمیع صحابہ کی طرف ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوگی اور اس کو اضطراب کہنا آپ کی اصطلاح ہے ولا مناقشة في الاصطلاح۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں: ''جمہور صحابہ بھی وقوع ثلاث کے قائل ہرگز نہ تھے بلکہ جمہور صحابہ طلاق ثلاثہ فی مجلس واحد کو ایک ہی طلاق سمجھتے تھے حافظ ابن القیم زادالمعاد جلد۲ صفحہ ۲۶۲ میں تحریر فرماتے ہیں: ولو كاثرناكم بالصحابة الذين كان الثلاث على عهدهم واحدة لكانوا اضعاف من نقل عنهم خلاف ذلك الخ الی قولہ الغرض معترض کا یہ دعویٰ کہ جمہور صحابہ وقوع ثلاث کے قائل تھے غلط ہے اھ (اہلحدیث ۵ جمادی ۴۲ھ)

ہم ان سطور کو پڑھ کر محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ ہمیں آپ کی اس کارروائی سے اتنا تعجب نہیں جتنا کہ حافظ ابن القیم جیسے متبحر علامہ کی اس صنیع سے ہے، مجھے یقین ہے کہ آپ ابن القیم کی نکتہ چینی سے بہت چراغ پا ہوں گے مگر ع

یہ وہی بات ہے جو تم نے بتا رکھی ہے

میرے تعجب کا منشا یہ ہے کہ حافظ صاحب اور آپ اقوال صحابہ کا موازنہ اقوال صحابہ سے کرنا چاہتے ہیں، یا اجماع سکوتی صحابہ کا اجماع سکوتی صحابہ سے، یا اقوال کا اجماع سکوتی سے۔ پہلی دونوں صورتیں قطعاً نہیں؛ اول تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ اور آپ اپنی طرف ان صحابہ کا ذکر کرتے ہیں جن کے عہد میں طلاق ثلاث ایک تھی، نہ یہ کہ قول بعدم وقوع الثلاث ان سے منقول ہے، اور دوسری اس لیے نہیں کہ ہماری طرف صرف ان صحابہ کا نام لیا جاتا ہے جن سے قول بوقوع الثلاث منقول ہے، تو جزماً تیسری صورت متعین ہے۔ اور یہ سراسر ناحق رسی ہے اور اس طرح کی تحقیق مغالطہ ہے، کیونکہ ان کا مخالف اور آپ کا خصم بھی کہہ سکتا ہے کہ ہمارے ہم خیال صرف وہی صحابہ نہیں جن سے قول بوقوع الثلاث منقول ہے، بلکہ عہد فاروقی کے تمام وہ صحابہ بھی ہیں جنھوں نے حضرت عمرؓ کے الزم ثلاث پر سکوت کیا ہے، پھر ان صحابہ کا اُن صحابہ سے موازنہ کیجئے تو ان صحابہ کی تعداد اُن سے قطعاً زائد ہوگی۔ حافظ صاحب نے خود ہی ان کی تعداد کا تخمینہ ہزار سے کچھ زائد کیا ہے، تو کیا زمانہ فاروق کے صحابہ کی تعداد دو ہزار سے بھی کم ہوگی، ہرگز نہیں بلکہ اس سے کئی گنا زائد ہوگی۔

آگے چل کر حافظ صاحب نے عدم وقوع پر اجماع قدیم کا دعویٰ کرنا چاہا ہے، اگر اجماع کا دعویٰ صحیح بھی ہو تو قدیم اجماع جدید اجماع سے منقوض ہو چکا ہے، لہذا اجماع کا دعویٰ آپ کو کیا مفید ہوگا چہ جائیکہ یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں، اس لیے کہ امام احمد کے مذہب میں صحت اجماع کی ایک شرط انقراض عصر مجمعین بھی ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، واذا فات الشرط فات المشروط۔ حافظ صاحب خود بھی اس شرط کے فوات سے غافل نہیں ہیں، چنانچہ مجیب کی منقولہ عبارت کے متصل ہی فرماتے ہیں:

ولكن لم ينقرض عصر المجمعين حتى حدث الاختلاف فلم يستقر الإجماع الاول حتى صار الصحابة على قولين واستمر الخلاف بين الامة الى اليوم اھ.

[لیکن عصر مجمعین ختم بھی نہیں ہوا کہ اختلاف رونما ہوگیا، پس اجماع اول کو قرار بھی نہیں حاصل ہوا کہ صحابہ کے دو قول ہو گئے اور امت میں اس پر آج تک اختلاف چلا آرہا ہے]

دیکھئے حافظ صاحب نے اپنے دعویٰ کو واپس لے لیا اور اس کی خود ہی نفی کردی، ان باتوں کے ہوتے ہوئے پھر ۱۲ جمادی کے اہلحدیث میں آپ کا یہ لکھنا کہ ''حضرت ابوبکر کے زمانے میں عدم وقوع پر اجماع تھا'' ٹھیک ٹھیک ''مدعی ست گواہ چست'' کا مصداق ہے۔

ہم نے جس وقت ولكن لم ينقرض الخ پڑھا تو ہمارے تعجب وتحیر کی کوئی انتہا نہ رہی، فقدان علم وقلت دیانت کا ماتم کرنے کو جی چاہا اللہ اکبر! نقل عبارت میں یوں خیانت! پورا مستثنیٰ حذف کردیا یہ لا تقربوا الصلوة کے قصہ سے کم ہے۔

ہاں حافظ صاحب نے حتى حدث الاختلاف تک تو یک گونہ ٹھیک لکھا ہے مگر آگے چل کر فلم يستقر الإجماع الاول سوتعبیر ہے، فبدل الإجماع الاول ہونا چاہئے، پھر حتى صار الصحابة على قولين میں اگر صحابہ سے تمام صحابہ مراد ہیں تو صحیح ہے، مگر اجماع عہد فاروقی کے مقابل میں قائلین بعدم الوقوع کا قول کیا وقعت رکھتا ہے، اور یہ آپ پہلے معلوم کر چکے کہ پہلا اجماع درست نہیں ہوا، اور اگر صرف عہد فاروقی کے صحابہ مراد ہیں تو محض غلط ہے، مدعی صحت اس اجماع کے بعد ایک صحابی کا اختلاف بھی بسند صحیح ثابت کردے تو جانیں۔ الحاصل عہد فاروقی میں جتنے صحابہ تھے وہ یقینا جمہور صحابہ کہلانے کے مستحق تھے، لہذا میرا یہ کہنا جمہور صحابہ وقوع

ثلاث کے قائل تھے بلا غبار صحیح ہے۔

نوٹ:- اجماع قدیم کی بابت آپ کا یہ سارا طمطراق حدیث ابوالصہباء کے بل پر ہے اور اس میں ابھی بہت سے انظار ہیں۔

اس کے بعد آپ گہرفشانی کرتے ہیں ''اور ائمۂ اربعہ میں سے بعض اماموں سے بھی منقول ہے کہ طلاق ثلاث ایک طلاق کے شمار میں ہے'' (اہلحدیث ۵ جمادی) پھر چند نقول پیش کر کے لکھتے ہیں ''الغرض ائمۂ اربعہ میں سے امام مالک کا ایک قول اور بعض جلیل القدر علمائے احناف کا قول بھی ایسا ہی ہے لہذا حنفی اور مالکی مذہب میں دو قول ہوئے'' (اہلحدیث ۵ جمادی)

یہ سطریں پڑھ کر بے ساختہ یہ شعر زبان پر جاری ہوتا ہے ۔

سالہا باید کہ تا یک کودکے در علم وفن عالم دانا شود یا شاعر شیریں سخن

مولانا! جس کو قول و روایت میں فرق نہ معلوم ہو اس کو ایسے معرکہ میں کود پڑنا کیا ضرور۔ غور سے سنئے! اصطلاحاً قول کا اطلاق مشائخ مذہب کے خیال پر ہوتا ہے، اور روایت کا ائمہ کی رائے پر، چنانچہ اغاثہ کی عبارت منقولہ خود اس فرق کی مشعر ہے: وحكاه التلمسانى فى شرح التفريع فى مذهب مالك قولاً فى مذهبه بل رواية عن مالك وحكاه غيره قولاً فى المذهب اه۔ انصاف سے کہئے قول سے روایت کی طرف ترقی کیا معنی رکھتی ہے اور دونوں ایک ہوتے تو حكاه غيره کے بعد قولاً فى المذهب کی کوئی ضرورت نہ تھی، صرف ایضاً کہنا کافی تھا۔ جب آپ یہ معلوم کر چکے تو سنئے کہ آپ کی ان دونوں عبارتوں میں اضطراب ہے اور آپ کے دعویٰ و دلیل میں تطابق نہیں، آپ کا دعویٰ تو یہ تھا ''طلاق ثلاث کا ایک ہونا بعض اماموں سے بھی منقول ہے'' اور دلیل اس کو مستلزم نہیں، دلیل سے جو نتیجہ لازم آتا ہے وہ خود آپ کے الفاظ میں یہ ہے ''لہذا حنفی و مالکی مذہب میں

دو قول ہوئے" اور یہ میرے دعویٰ اجماع اربعہ کو مضر نہیں۔ کیونکہ احد القولین فی مذہب مالک و ابی حنیفۃ کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ دونوں مذہبوں کے بعض مشائخ اس کے قائل ہیں، پھر ان ائمہ کا مخالف ہونا کیسے ثابت ہوا۔ الغرض ائمہ اربعہ کا تحریم پر اتفاق ہے، چنانچہ حافظ ابن القیم خود فرماتے ہیں: "وھذا قول الائمۃ الاربعۃ وجمہور التابعین وکثیر من الصحابۃ (زادالمعاد ۲/۲۵۵)[یہ ائمہ اربعہ، جمہور تابعین اور بہت سے صحابہؓ کا قول ہے]

میں نے لکھا تھا کہ شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں: وذھب جمھور الصحابۃ والتابعین ومن بعدھم من ائمۃ المسلمین، اس پر آپ تحریر فرماتے ہیں: "یہاں علامہ موصوف سے مسامحہ ہو گیا ہے کیونکہ جمہور صحابہ اس کے قائل نہ تھے چنانچہ علامہ نووی نے جمہور علماء کو قائل تحریم بتایا ہے نہ کہ جمہور صحابہ کو، چنانچہ فرماتے ہیں"

پھر شرح مسلم کی عبارت نقل کی ہے اور اس میں یہ لفظ ہیں: وجماھیر العلماء من السلف والخلف الخ اھ (الحدیث ۱۲ جمادیٰ)

مجیب صاحب نے نووی کے لفظ جماھیر العلماء کو دیکھ کر اپنا مطلب نکالنا چاہا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کسی نے لا تقربوا الصلوۃ سے نماز کی ممانعت ثابت کرنا چاہی تھی، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ من السلف والخلف بھی اس کے بعد نقل کرتے ہیں اور اسے نظر انداز نہیں کرتے، تو اس کے سوا اور کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ آپ نے سلف کے معنی نہیں سمجھے فیا للعجب ولضیعۃ الادب! مولانا! سلف کا اطلاق یا تو صرف صحابہ پر یا صحابہ و تابعین پر یا صحابہ و تابعین و اتباع تابعین پر ہوتا ہے (شامی ۲/۳۴۲) پھر آپ ہی خدا لگتی کہیں کہ یہ عبارت فتح القدیر کی عبارت کے موافق ہے یا مخالف، اور یہ عبارت ہماری مؤید ہے یا آپ کی۔

لیجئے آپ نے الٹے ہماری ہی تائید کردی ۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں   لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

اور اگر بالفرض سلف کا اطلاق صحابہ پر نہ ہوتا ہوتو آپ کا خصم بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ نووی سے یہاں مسامحہ ہوگیا ہے۔

میں نے لکھا تھا کہ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ ان کی تبویب سے ظاہر ہوتا ہے حافظ ابن حجر لکھتے ہیں هذا یرجح الخ (الفقیہ ۲۰ مئی) ۔اس پر آپ یہ لکھتے ہیں:

''معترض صاحب نے یہاں خلط مبحث کردیا (الی قولہ) معترض کا یہ دعویٰ کہ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے غلط ہے''۔

مولوی صاحب میں نے خلط مبحث نہیں کیا آپ نے میرا مطلب نہیں سمجھا، میں اپنے مطلب کو کھول کر بیان کردیتا ہوں ذرا کان لگا کر سنئے! بات یہ ہے کہ قائلین بعدم الوقوع نے اپنے مذہب کی بنا اس پر رکھی ہے کہ طلاق ثلاث بدعت محرمہ ہے، اور بدعت محرمہ مردود ہوا کرتی ہے لقول رسول الله ﷺ من عمل عملاً لیس علیہ أمرنا فھو رد [آپؐ نے فرمایا کہ جو شخص ایسا عمل کرے جو ہمارے حکم کے مطابق نہ ہو وہ مردود ہے] لہذا جمع ثلاث بھی مردود ہے، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں:

فأما القیاس فقد تقدم أن جمع الثلاث محرم وبدعة والبدعة مردودة لأنھا لیست علیه أمر رسول الله ﷺ قالو و سائر ما تقدم فی بیان التحریم یدل علی عدم وقوعھا جملة اھ (زادالمعاد

[رہا سوال قیاس کا تو اوپر گزر چکا ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینا حرام اور بدعت ہے، اور بدعت مردود ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے حکم کے موافق نہیں، کہتے ہیں کہ تحریم کے بیان میں جو کچھ گزر چکا ہے وہ تین کے

۲۵۶/۲)                                              عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے ]

شافعیہ نے اس دلیل کے صغریٰ میں کلام کر کے باطل قرار دیا اور جب صغریٰ مردود ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ نتیجہ بھی قطعاً غلط ہے۔ امام بخاری نے اپنے ترجمۃ الباب میں اسی صغریٰ کے بطلان کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ آپ خود ہی لکھتے ہیں:

''اور حافظ کے کہنے کا منشا بھی معلوم ہو گیا کہ امام بخاری نے حنفیہ کے مذہب کا ابطال کیا ہے کہ جمع بین الطلقات الثلاث کی کراہت کے قائل ہیں'' اھ۔

اور جب امام بخاری نے سنگ بنیاد ہی اکھیڑ کر پھینک دیا تو جو عمارت اس پر تیار کی گئی تھی وہ خود ہی منہدم ہو گئی۔ الغرض بخاری کا اس صغریٰ کو باطل کرنا آپ کے مذہب کو باطل کرتا ہے، اور اس صنیع کو دیکھ کر ہر شخص اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ امام بخاری بھی وقوع ثلاث کے قائل تھے، مگر اسی طرح جس طرح امام شافعی (یعنی بلا کراہت جمع) ہاں اگر امام بخاری اپنے مذہب کا بھی کہیں کہیں ابطال کیا کرتے ہوں تو البتہ ذرا دشوار ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

وإن كان أراد تجويز الثلاث مجموعة وهو الأظهر فأشار بالآية الى أنها مما احتج به المخالف للمنع من الوقوع لأن ظاهرها أن الطلاق المشروع لا يكون بالثلاث دفعةً بل على الترتيب المذكور فأشار الى أن الاستدلال بذلك على منع جمع الثلاث غير متجه إذ

[ اور اگر ثلاث مجموع کا جواز مراد لیا ہے، اور ظاہر یہی ہے، تو آیت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سے مخالف نے عدم وقوع پر استدلال کیا ہے، اس لیے کہ آیت کا ظاہر یہ ہے کہ دفعۃً تین طلاق دینا طلاق مشروع نہیں ہے، بلکہ طلاق مذکورہ ترتیب پر ہونی چاہئے، تو انھوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس سے (آیت سے) ثلاث مجموع

ليس في السياق المنع من غير الكيفية المذكورة بل انعقد الإجماع على أن ايقاع المرتين ليس شرطاً ولا راجحاً بل اتفقوا على أن إيقاع الواحدة أرجح من إيقاع الثنتين كما تقدم في الكلام على حديث ابن عمر (فتح الباری جزو ۲۲ص ۱۶۵)

[سیاق آیت سے کیفیت مذکورہ کے عدم وقوع پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ آیت میں مذکورہ کیفیت کے علاوہ سے انکار نہیں ہے، بلکہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ دو مرتبہ طلاق دینا نہ شرط ہے نہ راجح، ہاں اس پر اتفاق ہے کہ ایک طلاق دینا دو طلاق دینے سے بہتر ہے جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث پر گفتگو کے تحت میں گزر چکا ہے]

اس عبارت سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ تجویز جمع ثلاث اس کے تجویز وقوع کو مستلزم ہے فافہم۔

تنبیہ:- ہم نے سنا ہے کہ ہمارے مجیب صاحب کا یہ خیال ہے کہ فتح الباری کے بعد اب بخاری کی کسی شرح کی ضرورت نہیں، مگر ہمارے خیال میں ابھی ضرورت ہے کہ مجیب صاحب بھی ایک شرح لکھ کر اس کمی کو پورا کردیں جو حافظ صاحب سے رہ گئی ہے، اس لیے کہ حافظ صاحب نے اس ترجمۃ الباب کا مقصد خود آپ کے الفاظ میں ابطال مذہب حنفیہ قرار دیا ہے اور آپ اسے غلط سمجھ رہے ہیں اور اس کے خلاف ایک تیسرا مطلب بیان کرتے ہیں جس کی الفاظ مساعدت بھی نہیں کرتے، چنانچہ لکھتے ہیں: ''بلکہ امام بخاری کو ایک دوسرے مسئلہ کا اختلاف بیان کرنا منظور ہے وہ یہ کہ تین طلاق دینی جائز ہے یا نہیں، احناف کا یہ مذہب ہے کہ ایکی طلاق اگر فی مجلس یا فی طہر ہو تو بدعی اور حرام اور معصیت ہے اور شوافع کا یہ خیال ہے کہ مباح ہے، اسی واسطے باب یوں منعقد کرتے ہیں باب من جوز الطلاق

الثلاث اور فریقین کے استدلال کو ذکر کرتے ہیں (اہلحدیث ۲۱ دسمبر ۲۲ء)

میں کہتا ہوں کہ باوجودیکہ یہ وہ مطلب ہے جس کا شاید کسی شارح بخاری کو وہم وگمان بھی نہ ہوا ہوگا، ترجمۃ الباب کے الفاظ سے لگتا ہوا بھی نہیں ہے، اگر امام بخاری کو فریقین کے دلائل بیان کرنا ہوتے تو یوں کہتے باب من جوز الطلاق الثلاث و من لم یجوز کما تشهد به الفطرة السلیمة، نیز اس مطلب کی تغلیط یوں بھی ہوتی ہے کہ اس باب کے تحت میں امام بخاری نے کوئی ایسی آیت یا حدیث نہیں ذکر کی جو حنفیہ کی دلیل بن سکے، یعنی جو حرمت جمع ثلاث پر دال ہو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ امام بخاری دو باتوں کے ذکر کا التزام کر کے صرف ایک بات کے بیان پر اکتفا کریں، ہاں اگر اس عدم ذکر کا یہ منشا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کی طرف کوئی دلیل نہیں تو ظاہر ہے کہ امام بخاری ایسی بے دلیل بات کے قائل کیوں ہوں گے، تو لامحالہ وہ شافعیہ کا مسلک اختیار کرتے ہوں گے، یعنی تین طلاقیں ایک مجلس یا ایک طہر میں دینا ان کے خیال میں جائز ہوں گی۔ اگر ایسا ہی ہے تو بھی ہمارا مطلب حاصل ہے کہ امام بخاری بھی تین ... تین کے بعد رجعت کے قائل نہیں۔

یا اگر مجیب ... حنفیہ کی بھی کوئی دلیل اس باب میں ہو تو پیش کریں، ترجمۃ الباب کا یہ مطلب بیان کرنے کے بعد آپ لکھتے ہیں: "اور حافظ صاحب کے کہنے کا منشا بھی معلوم ہوگیا کہ امام بخاری نے حنفیہ کے مذہب کا ابطال کیا ہے کیونکہ وہ جمع بین الطلقات کے قائل ہیں مگر حافظ کا یہ کہنا موقوف ہے اس امر پر کہ تراجم بخاری سے امام بخاری کے مذہب پر استدلال ہوسکتا ہے اور اس کا ثبوت بہت دشوار ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ نے امام بخاری کے الفاظ کا مطلب بیان کیا ہے، ان کا مذہب نہیں ذکر کیا ہے، مگر اس کا کیا علاج کہ اپنا ان الفاظ میں ذکر کر جائیں۔

تنبیہ ثانی: - اس ترجمۃ الباب کا مقصد اگر وہی رکھا ہے جس کو مجیب نے

حافظ کے بیان سے منسوب کیا ہے تو بھی ہمارا مطلب حاصل ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ باب ان کے دلائل کے بیان میں جو طلاق ثلاث کے وقوع کے قائل ہیں چنانچہ اکثر کی روایت میں ترجمۃ الباب یوں ہے: باب من أجاز الطلاق، اور اجازۃ نافذ کرنے کے معنی میں مشہور ہے، اس سے بشرط انصاف اسی معنی کی تائید ہوتی ہے اور علامہ عینی کے یہ الفاظ و وضع البخاری هذه الترجمة إشارة الى أن من السلف من لم يجوز وقوع الطلاق الثلاث اسی معنی کی طرف مشیر ہیں واللہ اعلم۔

میں نے لکھا تھا کہ امام مسلم کا بھی یہی مذہب ہے اپنی صحیح میں باب منعقد کرتے ہیں الخ۔ مجیب فرماتے ہیں: "جب آپ کو یہ بھی نہیں معلوم کہ صحیح مسلم کے ابواب کس کے منعقد کیے ہوئے ہیں تو خواہ مخواہ اس معرکۃ الآرا مسئلہ میں پڑنے کی ضرورت ہی کیا تھی (الی قولہ) لہذا امام مسلم کو قائلین تحریم سے شمار کرنا امام موصوف پر افترا ہے اھ۔

مولانا آپ نے مقدمہ نووی سے جو عبارت نقل کی ہے وہ خود بتلاتی ہے کہ صحیح مسلم فی الحقیقت مبوب ہے، مگر امام مسلم نے تراجم نہیں ذکر کیے ہیں اگر یہ صحیح ہے تو باب یقیناً امام مسلم نے منعقد کیا ہے، مگر ترجمۃ الباب کے یہ الفاظ خاص ان کے نہیں اور وہاں پر جتنی حدیثیں امام مسلم نے ذکر کی ہیں ان کو اگر ایک باب کے تحت میں لایا جائے تو اس باب کا عنوان اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا، طرق تعبیر گو مختلف ہوں مگر سب کا ماحصل صرف اتنا ہی ہوگا جتنا نووی نے بیان کیا ہے، پھر اس صنیع کو دیکھتے ہوئے آپ ہی کہہ سکتے ہیں کہ امام موصوف پر یہ افترا ہے۔

میں نے چند صحابہ کے نام گنا کر لکھا تھا کہ ان حضرات سے قول بالتحریم منقول ہے، اس پر مدیر صاحب کا رخش قلم یوں جولانی کرتا ہے: "قطع نظر ازیں کہ ان

حضرات سے بسند صحیح متصل ثابت بھی ہے یانہیں اور ان کے فتاویٰ کا اصل مطلب کیا ہے اور ان سے اس کے مخالف روایتیں بھی ہیں یانہیں معترض صاحب نے آٹھ صحابہ کو اپنا ہم خیال کہا ہے، ان کا مخالف بھی کہہ سکتا ہے کہ حضرت ابن عباس، زبیر، عبدالرحمٰن بن عوف، علی، ابن مسعود، ابوبکر اور وہ تمام صحابۂ کرام جو اوائل عہد فاروقی میں انتقال فرما گئے تھے ہمارے ہم خیال تھے'' اھ بادنیٰ اختصار فی الاسماء۔

ہمیں افسوس ہے کہ مولوی صاحب نے ایسے اہم امور سے قطع نظر کرنا کیسے پسند فرمایا، سند و معنی میں گفتگو کرنے کے بعد میرے خیال میں اس رکیک و بے معنی جواب کی ضرورت بھی نہ پڑتی مگر خیر ع

رموز سلطنت خویش خسرواں دانند

ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس جواب کی ترجیح پر کس خیال نے مجبور کیا۔ ہم کو صرف یہ گزارش کرنا ہے کہ ہم نے صرف ان صحابہ کی فہرست پیش کی تھی، جن سے تحریم بتصریح منقول ہے۔ اور ان صحابہ کی فہرست نہیں دی تھی جو ہمارے ہم خیال ہیں، عام ازیں کہ اس کی بابت ان سے آثار منقول ہیں یانہیں اور مجیب نے - خدا اس کا بھلا کرے - چھ صحابیوں کا نام ان تمام صحابہ کی بل بھی پیش کردی جو اوائل عہد فاروقی میں قضا کر گئے ہیں۔ مولانا! قطع نظر ازیں کہ ان صحابہ کا سکوت حجت (۱) بھی ہے یانہیں، یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ آپ خواہ مخواہ قائلین بالتحریم کے مقابل میں ساکتین کو پیش کرتے ہیں۔ اچھا اگر آپ اسی پر تلے بیٹھے ہیں تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہمارے ہم خیال نہ صرف وہی صحابہ ہیں جن کا نام لیا گیا بلکہ وہ تمام صحابہ بھی ہیں جو عہد فاروق اعظم کے اجماع کے وقت موجود تھے۔ ہاں ہم نے بھی ان امور سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہا ہے جن سے

---

(۱) یہ اشارہ ہے اس کی طرف کہ اجماع کی ایک شرط یعنی انقراض عصر فوت ہے۔ اور آپ جس کی تقلید میں یہ سب لکھ رہے ہیں اس کے نزدیک یہ شرط معتبر ہے ۱۲ ابوالمآثر الاعظمی

آپ نے قطع نظر کیا ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ آپ کی دیانت نے کیونکر اجازت دی کہ ان آثار کے متعلق ایسا موہم اور مغالطہ دہ (۱) لفظ استعمال کریں جن کو دیکھ کر ایک سطحی النظر خواہ مخواہ بدگمان ہو جائے، حالانکہ اس مسئلہ میں آپ کے امام حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی ان آثار کو نقل کر کے کچھ کلام نہیں کیا ہے۔

میں نے لکھا تھا کہ سب سے بڑھ کر تو یہ کہ خلیفہ ثانی کے زمانۂ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے، اس پر آپ کس انداز سے فرماتے ہیں: ''اور اس سے بڑھ کر یہ کہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر کے زمانۂ خلافت میں اس کے خلاف پر اجماع اور زمانہ رسول میں اس کے خلاف پر فیصلہ ہوتا کما تقدم''

سبحان اللہ کیا انداز بیان ہے، مولانا! اس اجماع کا حال آپ پہلے معلوم کر چکے اور فیصلہ کا ثبوت حدیث ابی الصہباء پر ہے اس کا حال بھی ۲۰ مئی کے الفقیہ میں ذکر کر چکا ہوں۔ پھر ایک منقوض اجماع یا منسوخ ومتروک العمل کو ترجیح دینا اور اس کو سب سے بڑھا ہوا قرار دینا خاص آپ کا حصہ ہے۔

اس کے بعد اور جتنی وجہیں اجماع عہد فاروقی کی نفی میں قائم کی ہیں وہ سب بازیچۂ اطفال ہیں، **ھو المنقول عن بعض الصحابہ** میں کون سا لفظ ایسا ہے جو اس اجماع سے اس فتویٰ کی بعدیت ثابت کرتا ہے۔ اور جن علماء نے اس اجماع کے خلاف فتویٰ دیا ہے وہ خود اس کے جواب دہ ہیں، اور ان کے مقابل میں بھی اسی طرح صدائے احتجاج بلند کی جاتی ہے جس طرح آپ کے خلاف۔ مولانا! اگر کسی مقلد نے اس قسم کے دلائل قاطعہ پیش کیے ہوتے تو جماعت اہل حدیث اس سرے

---

(۱) اشارہ ہے مجیب کے ان الفاظ کی طرف ''قطع نظر از یں کہ ان حضرات سے بسند صحیح متصل ثابت بھی ہے یا نہیں اور ان کا اصل مطلب کیا ہے ۱۲ ابوالمآثر

سے اس سرے تک کان جھاڑ کے اس کے پیچھے پڑ جاتی، مگر اس وقت کسی کے کانوں پر جوں تک نہیں رینگتی۔

میں نے استدلال میں حدیث بخاری ان رجلاً طلق امرأته ثلاثا الخ پیش کر کے لکھا تھا کہ ثلاثا میں ثلاث متفرقہ کا احتمال نہیں ہے کہ اس پر کوئی قرینہ قائم نہیں البتہ ثلاث مجموع کے متعین ہونے کی تائید بخاری کی تبویب سے ہوتی ہے، اس پر آپ انیس ۱۹؍ جمادی الاولی کے اہلحدیث میں یوں رقم طراز ہیں: "آپ نے اس تبویب سے امام بخاری کا جو مطلب ہے اسے سمجھا ہی نہیں کما مر بلکہ ان کا مقصود فریقین کے دلائل کو ذکر کرنا ہے اور اسی وجہ سے رفاعہ قرظی کے واقعہ کو اس باب میں روایت کیا حالانکہ انھوں نے طلاقیں بدفعات دی تھیں۔"

اقول: امام بخاری کی تبویب کا اور اپنا مطلب سمجھا چکا ہوں اس لئے تائید بلا شبہ درست ہے، آپ بار بار کہتے ہیں کہ اس تبویب سے بخاری کا مقصود دلائل فریقین بیان کرنا ہے لیکن معلوم نہیں کہ دوسرے فریق محرمین ایقاع ثلث کے دلائل اس باب میں کس جگہ ہیں، بہتر ہوتا کہ جناب اس باب کی شرح فرما کر فریقِ ثانی کے دلائل روشنی میں لاتے اور اپنی قوتِ اجتہاد پیش کرتے۔ ہم نے سنا ہے کہ آپ بھی **لا هجرة بعد الفتح** کے قائل ہیں اور صاحبِ فتح کے نزدیک اس باب کی مراد خود آپ کے الفاظ میں ابطالِ مذہب حنفیہ ہے، پھر نہیں معلوم کہ فتح کے بعد ہجرت کا شوق کیوں چرایا۔ اگر آپ صاحبِ فتح کے مقلد نہیں تو ذوقِ سلیم کو کام میں لایئے۔ اگر آپ کے خیال کے مطابق امام بخاری کو دلائلِ فریقین ہی ذکر کرنے تھے تو باب یوں منعقد کرتے **باب من أجاز الطلاق الثلاث ومن لم يجز** الغرض اس تبویب سے امام بخاری کا مقصد دلائلِ فریقین بیان کرنا ہرگز نہیں ہے، رہا رفاعہ کے واقعہ کا اس باب میں لانا تو یہ اشکال صرف آپ ہی کو پیش نہیں آیا ہے بلکہ صاحبِ فتح کو بھی یہ مشکل پیش آئی تھی اور

اس کی انھوں نے توجیہیں بھی کی ہیں، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل مطمحِ نظر فبت طلاقی ہے اور اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے انت طالق البتة کہا ہے اور ایسی صورت کا حکم حافظ صاحب پہلے لکھ چکے ہیں

وان البتة إذا اطلقت حمل على الثلاث إلا إن أراد المطلق واحدة فيقبل اھ (فتح الباری پ۲۲ ص ۱۶۵) [بتہ جب مطلقاً استعمال کی جائے تو تین پر محمول ہوگی، الا یہ کہ طلاق دینے والا اگر ایک کا ارادہ کرے تو اس کی بات مان لی جائے گی]

وفيه ما فيه وعندی طريق حسن لدفع هذه الشبهة ولكن خوف المجادلين لا يرخص إلى ذكره۔ اور نیز یہ اعتراض جس طرح ہم پر پڑتا ہے اسی طرح آپ پر بھی پڑتا ہے کما سیأتی عنقریب، لہذا اس عقدہ کو حل کرنا جیسے ہم پر فرض ہے ویسے ہی آپ پر بھی ہے۔

پھر آپ لکھتے ہیں: ''تو جس غرض سے رفاعہ قرظی کے واقعہ کو اس باب میں لائے ہیں اسی غرض سے یہ بھی لہذا امام بخاری کی تبویب سے ثلاث کے مجموعہ ہونے کی تائید سمجھنا غلط ہے ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ رفاعہ کی طلاقیں بھی فی مجلس تھیں کیونکہ وہ بھی اسی باب میں مروی ہیں اھ۔

اقول: اس واقعہ کے ذکر کی غرض لکھ چکا ہوں لہذا یہ تائید غلط نہیں ہاں آپ کے نزدیک اس تبویب کی غرض ذکر دلائلِ فریقین ہے اور آپ خود کہتے ہیں کہ رفاعہ کی طلاقیں بدفعات تھیں لہذا اس واقعہ کو ایقاعِ ثلاث دفعۃً سے کوئی علاقہ نہیں ہے تو یہ نہ محرمین کی دلیل بن سکتی ہے اور نہ مجوزین کی پھر اس باب میں اس کو لانے کی کیا غرض ہے۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

آپ لکھتے ہیں ''بحیثیت مدعی ہونے کے آپ کے اوپر لازم ہے کہ آپ ثلاثِ مفرقہ کے احتمال کا بطلان ثابت کریں اتنا کہنے سے آپ کا کام نہ چلے گا کہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے''

اقول: طلقها ثلثا کا ظاہر اور کھلا ہوا مطلب یہی ہے کہ تینوں طلاقیں دفعۃً دی ہیں اور اسی ظاہر معنی سے میں استدلال کرتا ہوں اور اس ظاہر کے ارادہ سے جب کوئی مانع نہیں ہے تو خواہ مخواہ ایک خلافِ ظاہر احتمال قابلِ التفات کیوں ہو سکتا ہے

حافظ ابنِ حجر لکھتے ہیں:

وإن كان في قصة أخرى فالتمسك بظاهر قوله طلقها ثلثاً فإنه ظاهر في كونها مجموعة وسيأتي في قصة رفاعة ان غيره وقع له مع إمرأته نظير ما وقع لرفاعة فليس التعدد في ذلك ببعيد اهـ

[اور اگر دوسرے واقعہ سے متعلق ہے تو استدلال ظاہر قول سے ہے کہ انھوں نے تین طلاقیں دیں، اس لیے کہ وہ ثلاث مجموع ہونے پر ظاہر ہے، اور رفاعہ کے واقعہ میں یہ آئے گا کہ ان کے علاوہ اوروں کو بھی اپنی بیوی کے ساتھ ویسا ہی واقعہ پیش آیا جیسا کہ رفاعہ کو، لہٰذا واقعے کا متعدد ہونا کچھ مستبعد نہیں]

مولانا! ظاہر سے استدلال کرنے والے سے وجہ نہیں پوچھی جاتی اور نہ خلافِ ظاہر احتمال کی نفی کا وہ ذمہ دار ہوتا ہے، افسوس ہے کہ آپ کو اتنی بھی خبر نہیں! ہاں جو شخص خلافِ ظاہر کا مدعی ہوتا ہے وہ البتہ ظاہر کی نفی کرتا ہے کما لا يخفى على من مارس الكتب الشرعية، آپ کس عالم میں ہیں بتلایئے تو سہی کہ میں مدعی کیسے ہوں، جب میں ثلاثِ مفرق کے احتمال کا انکار کرتا ہوں تو مدعی کیسے ہوا، شاید آپ کی اصطلاح میں منکر ہی کو مدعی کہتے ہیں۔

اور حافظ ابن القیم (۱) کا کلام بھی منظور فیہ ہے، اس کے پہلے حصہ پر تو یہ کلام ہے کہ حدیث اپنے مسوق لہ قصداً کے اعتبار سے تو بیشک مکتفی بمجرد العقد الثانی پر حجت ہے؛ مگر استدلال صرف عبارۃ النص پر موقوف نہیں۔ بلکہ دلالۃ، اشارۃ واقتضاء سے بھی ہوا کرتا ہے اور حدیث عبارۃ النص کے اعتبار سے نہیں تو اشارۃ النص کے اعتبار سے ضرور آپ پر حجت ہے۔ اور دوسرے جزو پر یہ گفتگو ہے کہ آپ کا یہ فرمانا صحیح نہیں اس لئے کہ حافظ صاحب وغیرہ نے طلقت ثلاثاً کو احلف باللہ ثلاثاً وغیرہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ جس طرح احلف باللہ ثلاثاً وغیرہ میں جب تک تین بار علیحدہ علیحدہ وہ کام نہ کرے اس وقت تک یوں نہیں [کہہ سکتا] فعلت ذلک ثلاثاً اسی طرح یہاں بھی اس قیاس کا جواب حافظ ابنِ حجر نے فتح الباری میں یوں دیا ہے کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے؛ اس لئے کہ طلاق دینے والا طلاق کی انشاء کرتا ہے اور اس کے طلاق کی حد مقرر ہو چکی ہے یعنی تین۔ تو جب وہ انت طالق ثلاثا کہتا

---

(۱) مجیب نے زادالمعاد سے یہ عبارت نقل کی تھی اما استدلالکم بحدیث عائشة (ثم ذکر الحدیث) فهذا مما لا ننازعکم فیه نعم هو حجة علی من اکتفی بمجرد العقد الثانی ولکن این في الحدیث أنه طلق الثلاث بفم واحد بل الحدیث حجة لنا فإنه لا یقال فعل ذلک ثلاثاً وقال ثلاثاً إلا من فعل و قال مرة بعد مرة و هذا هو المعقول في لغات الأمم عربهم و عجمهم کما یقال قذفه ثلاثاً و شتمه ثلاثاً و سلم علیه ثلاثاً (زادج۲ص۲۶) [حدیث عائشہؓ سے آپ حضرات کا جو استدلال ہے تو اس سلسلہ میں ہم آپ سے مباحثہ نہیں کرتے، ہاں وہ اس شخص کے خلاف حجت ہے جو محض عقد ثانی پر اکتفا کرے، مگر حدیث میں یہ کہاں ہے کہ انھوں نے تین طلاقیں دفعۃً دی تھیں؛ بلکہ حدیث ہمارے حق میں حجت ہے، اس لیے کہ یہ بات کہ اس نے تین بار کیا یا تین بار کہا، اسی وقت کہی جاتی ہے جب کہ ایسا بار بار کرے، عرب وعجم کی زبان میں یہی قرین عقل ہے، جس طرح کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کو تین دفعہ مارا اور تین بار گالی دی اور اس کو تین بار سلام کیا]

ہے تو گویا وہ یوں کہتا ہے انت طالق جمیع الطلاق بخلاف حالف کے کہ اس کی قسموں کی شرعاً کوئی انتہائی تعداد مقرر نہیں لہذا اس کا یہ حال نہیں، لکھتے ہیں:

واحتج من قال إن الثلاث إذا أوقعت مجموعة حملت على الواحدة بأن من قال أحلف بالله ثلاثاً لا يعد حلفه إلا يميناً واحدةً فليكن المطلق مثله. وتعقب باختلاف الصيغتين فإن المطلق منشئ طلاق امرأته وقد جعل امد طلاقها ثلاثاً فإذا قال أنت طالق ثلاثاً فكأنه قال أنت طالق جميع الطلاق وأما الحالف فلا امد لأيمانه فافترقا (فتح الباری ج ۲۲ ص ۱۶۵)

[جو ثلاث مجموع کے ایک ہونے کا قائل ہے وہ اس طرح استدلال کرتا ہے کہ کوئی اگر یہ کہے کہ میں خدا کی تین قسم کھاتا ہوں تو اس کی قسم ایک ہی شمار ہوگی لہذا طلاق کا حال بھی یہی ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں مختلف صورتیں ہیں، کیونکہ طلاق دینے والا طلاق کی انشاء کرتا ہے اور اس کے طلاق کی حد مقرر ہو چکی ہے، تو وہ جب انت طالق ثلثاً کہتا ہے تو گویا وہ یوں کہتا ہے کہ تمھیں تمام طلاقیں ہوں، بخلاف حالف کے کہ اس کی قسموں کی کوئی تعداد مقرر نہیں ہے لہذا دونوں میں فرق ہوگا]

علاوہ بریں حافظ ابن القیم کا یہ کہنا انشاء طلاق میں اگر کسی مرتبہ میں صحیح بھی ہو تو اخبار عن انشاء الطلاق میں تو کسی طرح صحیح نہیں، چنانچہ وہ خود حدیث رکانہ اور اثر ابن عمرؓ وغیرہما میں طلقها ثلاثاً وغیرہ کو اخبار عن ایقاع الثلاث المجموع ہی پر حمل کرتے ہیں اور اس میں کوئی قباحت نہیں دیکھتے اور حدیث عائشہ میں اخبار ہی ہے فافهم فإنه دقيق.

اور حق یہ ہے کہ آپ نے حافظ صاحب کے کلام کو بغور نہیں دیکھا ہے اور نہ سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ انشاء اللہ اس تحریر کے آخر میں ہم حافظ صاحب کے موضوع

بحث پر روشنی ڈالیں گے۔

آپ لکھتے ہیں ''صحابہ کرام کی عادت نہ تھی کہ طلاق ثلاثہ علی سبیل الارسال بفم واحد (ایک ہی دفعہ) دیتے کیونکہ ممنوع و معصیت و بدعی ہے کما هو مصرح في موضعه اور طلاق ثلثا بقول محتمل ہے دونوں صورتوں کو پس صحابہ کے فعل کو ان کی عادتِ جاریہ کے خلاف ممنوع اور ناجائز اور حرام صورت پر محمول کرنا خلافِ عقل و خلافِ تعظیم ہے''

اقول۔

ما مریداں رخ بسوئے قبلہ چوں آریم چوں　　رخ بسوئے خانۂ خمار دارد پیر ما

ہم کیا کریں حافظ ابن القیم صاحب خفا ہوتے ہیں اور خواہ مخواہ یہی کہتے ہیں کہ اسی حرام صورت پر حمل کرو۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب قائلین بوقوع الثلاث نے حدیث ابوالصہباء کا یہ مطلب بیان کیا کہ یہی طلاق جو آج تین دی جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک دی جاتی تھی، یعنی صحابہ صرف ایک طلاق دیتے تھے اور اب تین دینے لگے، تو حافظ صاحب نے نہایت تیز لہجے میں جواب دیا اور اس کو تحریف سے تعبیر کر کے صحابہ کا تین طلاقیں نہ دینا غلط قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

وأما قول من قال إن معناه كان وقوع الطلاق الثلاث الآن على عهد رسول الله واحدة فإن حقيقة هذا التاويل كان الناس على عهد رسول الله يطلقون واحدة وعلى عهد عمر صاروا يطلقون ثلاثاً. والتاويل إذا وصل

[اور جو لوگ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ آج کل کی طلاق ثلث رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک تھی، تو اس تاویل کی حقیقت یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک طلاق دیا کرتے تھے، اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تین دینے لگے۔ اور تاویل جب اس

إلــى هـذا الـحـد كـان من بـاب الإلغاز والتحريف لامن باب بيان الـمـراد ولا يـصـح ذلك بوجـه فـإن الـنـاس مـا زالـوا يطلقون واحـدة وقـد طلق رجال نسائهم عـلـى عهـد رسول الله ﷺ ثلاثاً (زادالمعاد ۲/۲۶۲)

حد تک پہنچ جائے تو وہ معمّٰی اور تحریف کے قبیل سے ہو جاتی ہے نہ کہ بیان مراد سے، اور یہ کسی طرح بھی درست نہیں، اس لیے کہ لوگ ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے، اور کچھ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی بیویوں کو تین طلاقیں بھی دیں]

کیوں مولانا! حافظ صاحب تو اس شدومد سے لکھتے ہیں کہ صحابہ تین طلاقیں دیتے تھے اور آپ اس کو خلاف عقل و تعظیم کہتے ہیں، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جہاں جیسا موقع دیکھا ویسی تاویل کردی۔

پھر مجیب نے اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ حدیث عائشہ میں رفاعہ قرظی ہی کا واقعہ ہے اس کی بابت گزارش ہے کہ حافظ ابنِ حجر کی تحقیق سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ رفاعہ کی بیوی کے واقعہ کے مثل دو دوسری عورتوں کو بھی پیش آیا ہے ایک غمیصاء کا واقعہ ہے جس کا ذکر نسائی اور طبرانی اور ابو مسلم کجی اور ابونعیم نے کیا ہے طبرانی وغیرہ کے الفاظ یہ ہیں:

عـن عائشة أن عمرو بن حزم طلق الغميصاء فتزوجها رجل فـطـلـقـهـا قبـل أن يـمسهـا فـأرادت أن ترجع إلى زوجها الأول (الـحـديـث) قـال الـحـافـظ ورواتـه ثـقات وله

[حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ عمرو بن حزم نے غمیصاء کو طلاق دی، ایک دوسرے آدمی نے ان سے شادی کی، انھوں نے ہاتھ لگانے سے پہلے ہی ان کو طلاق دیدی، انھوں نے (غمیصاء نے) اپنے پہلے شوہر کی طرف لوٹنا چاہا (الحدیث) حافظ کہتے ہیں کہ اس

| | |
|---|---|
| شاهد من حديث عبيد الله عند النسائي | حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں اور نسائی میں عبید اللہ کی حدیث اس کی شاہد ہے ۔ |

دوسرا عائشہ بنت عبدالرحمٰن کا ہے جس کو مقاتل اور ابوشاہین وغیرہما نے فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره کی تفسیر میں روایت کیا ہے:

| | |
|---|---|
| نزلت في عائشة بنت عبد الرحمن بن عقيل النضرية كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك وهو ابن عمها فطلقها طلاقاً بائناً فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ثم طلقها فأتت النبي ﷺ فقالت إنه طلقني قبل أن يمسني فأرجع إلى ابن عمي زوجي الأول قال لا (الحديث) | [یہ (آیت) عائشہ بنت عبدالرحمٰن بن عقیل نضریہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، وہ اپنے چچازاد رفاعہ بن وہب بن عتیک کے نکاح میں تھیں، رفاعہ نے ان کو طلاق بائن دیدی، عائشہؓ نے ان کے بعد عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، پھر ان کو حضرت عبدالرحمٰن نے بھی طلاق دیدی، عائشہؓ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ انھوں نے مجھ کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دیدی تو کیا میں اپنے چچازاد پہلے شوہر کی طرف لوٹ سکتی ہوں، آپؐ نے فرمایا کہ نہیں ] |

بہر حال یہ دو دوسرے واقعے ہیں ان میں ایک کی راوی خود عائشہ صدیقہؓ ہیں۔ تو میں کہتا ہوں کہ جب اس قسم کا واقعہ چند شخصوں کو پیش آیا ہے تو خواہ مخواہ حدیث عائشہ کو صرف رفاعہ کے قصہ پر کیوں محمول کیا جاتا ہے، یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ یہ تمیمہ یا عائشہ نضریہ کا واقعہ ہے۔ میں کہوں گا کہ حدیث عائشہ میں کسی شخص کی تعیین نہیں اور شاہد کا لفظ فطلقها ثلاثاً ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ تینوں طلاقیں مجموع

تھیں اور رفاعہ نے بقول آپ کے بدفعات طلاقیں دی تھیں تو یہ رفاعہ کا قصہ کیوں کر ہوسکتا ہے۔ اگر اس حدیث کو رفاعہ کے قصہ پر حمل کریں تو خلافِ ظاہر کے ارادہ کا بلا ضرورت ارتکاب کرنا پڑے گا، اس سے اچھا بلکہ یہی متعین ہے کہ غمیصاء یا عائشہؓ نضر یہ کا واقعہ کہا جائے تا کہ یہ اپنے ظاہر پر رہ جائے۔

نیز حدیثِ عائشہؓ کے کسی طریق سے اور کسی لفظ سے اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ رفاعہ کا واقعہ ہے پھر بلا وجہ ہم اسی پر کیوں حمل کریں۔ جو مدعی اتحادِ حدیثین ہو وہ دلیل پیش کرے، ہمیں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کے کسی طریق کا کوئی لفظ نہیں بتلاتا کہ یہ رفاعہ کا قصہ ہے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ مجیب کس قماش کا آدمی ہے، بندۂ خدا سے جہاں کوئی جواب نہیں بن آتا وہاں جھٹ مجھے مدعی کہہ کر مطالبۂ دلیل کرنے لگتا ہے۔ مجیب صاحب! ہوش کی دوا کیجئے عقل کے ناخن لیجئے آپ میرے یہ الفاظ (اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ رفاعہ قرظی کا واقعہ ہے کیونکہ یہ دعوی بلا دلیل ہے) سامنے رکھتے ہوئے بھی مدعی کہتے ہیں، ہاں یہ تو بتلایئے کہ کسی واقعہ سے استدلال کرنے والے کے لئے صاحبِ واقعہ کا نام لینا بھی ضروری ہے اگر ہے تو کیوں؟ ہاں مولانا فرمائیں کہ اگر یہ رفاعہ کا قصہ ہے تو امام بخاری اسے کیوں لائے، اس سے نہ حنفیہ کے مذہب کا ابطال ہوسکتا ہے نہ کسی فریق کی دلیل بن سکتا؟

پھر آپ حدیثِ رفاعہ وحدیثِ عائشہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے فتح الباری سے یہ عبارت نقل فرماتے ہیں **ویحتمل أن تكون القصة واحدة ووقع الوهم من بعض الرواة في التسمية أو في النسبة** اھ۔

اقول: بھئی واہ کمال کر دیا حسنِ فہم کا خاتمہ ہوگیا، ہندی مثل ہے مارے گھٹنا پھوٹے سر۔ حافظ صاحب تو رفاعہ بن سموؤل ورفاعہ بن وہب کے قصوں کے متعلق یہ

فرماتے ہیں اور آپ اسے زبردستی ان دونوں حدیثوں پر چسپاں کرتے ہیں اور مڑھتے ہیں۔ مولانا! سنئے۔

ان مسائل میں ہے کچھ ژرف نگاہی درکار ہے یہ تحقیق تماشائے لبِ بام نہیں

حافظ صاحب کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

وقد قدمت أنه وقع لكل من رفاعة بن سموؤل ورفاعة بن وهب أنه طلق إمرأته وان كلا منهما تزوجها عبد الرحمن بن الزبير وإن كلا منهما شكت أنه ليس معه إلا مثل الهدبة، فلعل إحدى المرأتين شكته قبل أن يفارقها والأخرىٰ بعد أن فارقها ويحتمل أن تكون القصة واحدة ووقع الوهم من بعض الرواة في التسمية أو في النسبة وتكون المرأة شكت مرتين من قبل المفارقة ومن بعدها والله أعلم (ج۲۲ص۲۱۹)

[اور میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ رفاعہ بن سموأل اور رفاعہ بن وہب ہر ایک کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دی، اور ہر ایک کی بیوی سے عبدالرحمٰن بن زبیر نے شادی کی، اور دونوں عورتوں نے یہ شکایت کی کہ ان کے پاس تو کپڑے کی طرح ہے، تو ممکن ہے کہ ایک عورت نے ان سے جدائی سے قبل ان کی شکایت کی ہو اور دوسری نے جدائی کے بعد، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ واقعہ ایک ہی ہو اور کسی راوی سے نام لینے میں یا نسبت ذکر کرنے میں وہم ہو گیا، اور ایک عورت نے دو بار شکایت کی ہو، ایک بار جدائی سے قبل اور دوبارہ جدائی کے بعد واللہ اعلم]

پھر لکھتے ہیں'' بلکہ حافظ نے تصریح کر دی ہے کہ حدیث عائشہ اور رفاعہ کا قصہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں'' پھر یہ عبارت وأما استدلال داؤد ومن يقول

بقوله بقصة امرأة رفاعة فلا حجة فيها لأن في بعض طرقه أن الزوج الثاني كان أيضاً طلقها كما وقع عند مسلم صريحاً من طريق القاسم عن عائشة قالت طلق رجل امرأته ثلاثاً فتزوجها رجل آخر فطلقها قبل أن يدخل بها فأراد زوجها الأول أن يتزوجها فسئل النبی ﷺ عن ذلک فقال: لا (الحديث) وأصله عند البخاری وقد تقدم فی أوائل الطلاق ووقع فی حديث الزهری عن عروة کما سياتی فی اللباس اھ.
نقل کر کے لکھتے ہیں ''معترض صاحب غور کیجئے کہ حافظ آپ کی منقولہ حدیث کو جو بخاری و مسلم میں ہے اور رفاعہ کے واقعہ کو ایک کہتے ہیں''

اقول: اولاً یہ تصریح نہیں۔ پھر حافظ کا یہ دعوی بلا دلیل ہے اگر آپ کے نزدیک یہ صحیح ہوتو آپ دلیل قائم کریں، نیز اتحادِ حدیثین کا جزم اس تردد کے معارض ہے جسے آپ نقل کر چکے ہیں اس لئے غالباً حافظ صاحب سے یہاں وہم ہوگیا ہے واللہ اعلم۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں'' بلکہ ظاہر حدیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ طلاقِ ثلاثہ ایک ہی طلاق کے حکم میں ہے کیونکہ زوج ثانی سے خلوت ہوگئی تھی جیسا کہ نسائی میں ہے: فدخل بها فطلقها قبل ان يواقعها اور زوج ثانی نے تین طلاقیں دی تھیں کیونکہ اگر ایک ہی طلاق دی ہوتی تو وہ عورت آپ کی خدمت میں اس غرض سے ہرگز نہ آتی کہ میں زوج اول کی طرف مراجعت چاہتی ہوں و نیز بعض روایات میں ففارقها کا لفظ بھی موجود ہے جو بشرط انصاف اسی معنی پر دال ہے اور طلاق ثلاثہ کے بعد آپ کا حکم رجعت بایں الفاظ لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول فرمایا، صاف اس امر پر دال ہے کہ طلاق ثلاثہ ایک ہی طلاق کے حکم میں ہے''

اقول: اولاً- آپ کا یہ دعویٰ کہ زوج ثانی سے خلوت ہوگئی تھی اگر اس سے

خلوت صحیحہ مراد ہے تو غلط ہے اور الفاظ نسائی سے استدلال بے معنی، اس لیے کہ آخر حدیث صاف بتلا رہا ہے کہ وطی نہیں ہوئی، وھو قولہ علیہ السلام لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول۔ اور خود نسائی کے الفاظ جنھیں آپ نے نقل کیا ہے، بتصریح کہہ رہے ہیں کہ وطی نہیں فدخل بھا فطلقھا قبل أن یواقعھا، اور اگر خلوت غیر صحیحہ مراد ہے تو غیر مفید۔

ثانیاً- ہم متحیر ہیں کہ ابھی آپ چراغ پا ہو چکے ہیں اور طلقھا ثلاثاً میں جمع ثلاث مراد لینے پر اپنی خفگی کا اظہار کر چکے ہیں اور ابھی خود را فضیحت دیگرے را نصیحت کے مصداق بن گئے، یعنی صرف طلقھا سے- طلقہا ثلاثاً سے بھی نہیں- طلاق ثلاث مراد لینے لگے۔ مولانا! کیا یہ خلاف عقل و تعظیم نہیں ہے۔

مشکلے دارم ز دانشمند مجلس باز پرس    توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

ثالثاً- آپ نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی کہ اگر زوج ثانی نے ایک ہی طلاق دی ہوتی تو وہ عورت ہرگز آپ کی خدمت میں اس غرض سے نہ آتی کہ میں زوج اول کی طرف مراجعت چاہتی ہوں۔ کیوں جناب ایک طلاق کے [بعد] درخواست مراجعت ناجائز تھی، اور اگر شرعاً ناجائز بھی ہو تو ناممکن ہے۔

رابعاً- لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول کو حکم رجعت قرار دینا اضحوکہ ہے، مولانا! جب آپ کے فہم و درایت کا یہ حال ہے تو میرا مشورہ ہے کہ ایسے اہم امور سے پرہیز کیجئے۔ آپ کو اگر اپنی غلطی خود ان الفاظ سے سمجھ میں نہ آوے تو اس جواب کا سوال سامنے رکھ لیجئے۔ مولانا! یہ الفاظ أتحل للاول کے جواب میں ہیں، ان کو حکم رجعت سے کیا علاقہ۔ آپ کا اس حدیث سے طلاق ثلاثہ کے بعد رجعت ثابت کرنا تحقیق کے [illegible] سے کمی نکالنا [illegible] آپ [illegible]

[illegible] تھی [illegible] مطالب بیان [illegible] اور ہے

ساختہ یہ شعر منھ سے نکل گیا۔

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا ‌ جو چیرا تو اک قطرۂ خون نکلا

اور حیرت کہ اگر آپ نے ایسی فاش غلطی کی تھی اور آپ کو تنبہ نہیں ہوا تو آپ کے احباب اور بالخصوص مولوی ثناء اللہ صاحب نے بھی نہیں سمجھا فیا للعجب ولضیعۃ الادب! پس معلوم ہوا کہ ع ایں خانہ تمام آفتاب است۔

گرگ میر، سگ وزیر و موش را دیواں کنند ‌ ایں چنیں ارکان دولت ملک را ویراں کنند

میں نے استدلال میں دارقطنی وغیرہ کی یہ حدیث نقل کی تھی فقلت له (القائل ابن عمر) یا رسول الله أرأیت لو أنی طلقتها ثلاثاً أکان یحل لی أن أراجعها قال: لا، کانت تبین منک وتکون معصیة، اس پر آپ یہ کلام کرتے ہیں کہ ''طلاق ابن عمر کے قصہ کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے اور کسی میں یہ الفاظ نہیں صرف اسی ایک روایت میں زیادتی ہے'' اس سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ یہ زیادت ہے۔

اقول: ہاں بے شک زیادت ہے، لیکن کس کی ضعیف کی یا ثقہ کی، پھر ثقہ کی ہے تو کیسی مخالف یا غیر مخالف؟ جب تک ان تمام امور کی تعیین نہ ہو جائے اس وقت تک صرف زیادت کہہ دینے سے حدیث میں کوئی خرابی نہیں آتی، اور نہ اتنا کہنے سے حدیث کا قابل رد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مجیب کو چاہئے کہ کچھ دنوں تک جواب دینے کا ہنر سیکھیں، یہ مناظرہ ہے کچھ کھیل تماشہ نہیں۔ آیئے میں آپ کو بتلاؤں کہ اس حدیث کا نا قابل قبول ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ زیادت ضعیف غیر ثقہ ہے، یا زیادت ثقہ مگر ثقات کی روایت کے مخالف ہے، ودونهما خرط القتاد۔ آپ نے سرد روایات کے وقت یہ نہیں بیان کیا کہ ان رواۃ نے جن کے نام آپ نے گنائے ہیں اس قصہ کو کس سے روایت کیا ہے، اور اس کی (دارقطنی وغیرہ کی

روایت میں ) کس نے مخالفت کی ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہوگی کہ ایسا کرنے سے آپ کی ابلہ فریبی کارگر نہ ہوتی، مگر مولانا!

سنبھل کے رکھنا قدم دشت خار میں مجنوں    کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے

ناظرین! اصل واقعہ یوں ہے کہ تطلیق ابن عمرؓ کے قصہ کو ایک جماعت نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، ان میں حضرت حسن بصری بھی ہیں، حسن نے اپنی روایت میں اتنے سے لفظ زیادہ کیے ہیں..................(۱)

اور بقیہ رواۃ نے یہ لفظ ذکر نہیں کیے ہیں اور حضرت حسن بلا شبہ ثقہ ہیں لہذا یہ زیادتی ثقہ کی زیادتی ہوئی اور ثقہ کی زیادت کے قبول کے متعلق اختلاف ہے، بعض محدثین تو مطلقاً قبول کرتے ہیں اور دوسرے بڑے بڑے محدثین یہ کہتے ہیں کہ زیادت ثقہ اگر اور ثقات کی روایت کے مخالف ہو تو نامقبول، ورنہ مقبول ہے۔ اور مخالفت کا یہ مطلب ہے کہ اس زیادت والی روایت پر عمل کرنے سے ان دوسرے ثقات کی روایت کا رد کرنا لازم آئے حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں فرماتے ہیں:

وزيادة راويهما اى الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة لأن الزيادة إما ان تكون لا تنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقاً لأنها في حكم الحديث

[اور حسن و صحیح حدیث کے راوی کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے تاوقتیکہ اس سے زیادہ ثقہ کی روایت کے۔ جس نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا ہے۔ معارض نہ ہو، کیونکہ یا تو اس زیادۃ اور اس کے ذکر نہ کرنے والے کے درمیان تعارض نہ ہوگا، تو یہ مطلقاً قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ مستقل حدیث کے درجہ میں ہوتی ہے جس کی

---

(۱) مسودہ میں اس جگہ بیاض ہے (مرتب)

المستقل الذی ینفرد به الثقة ولا یرویه عن شیخه غیره، وإما أن تکون منافیة بحیث یلزم من قبولها رد الروایة الأخریٰ فهذه هی التی یقع الترجیح بینها وبین معارضها فیقبل الراجح ویرد المرجوح (۳۷)

[روایت میں ثقہ متفرد ہوتا ہے اور اس کے شیخ سے کوئی دوسرا روایت نہیں کرتا، یا اس کے معارض ہوگی کہ اس کے قبول سے دوسری روایت کا رد لازم آئے گا، یہ وہ صورت ہے جس میں اس روایت کے درمیان اور اس کے معارض کے درمیان ترجیح دی جائے گی، پس راجح قبول کر لی جائے گی اور مرجوح رد کردی جائے گی]

اور ہر صاحب عقل سمجھ سکتا ہے کہ حسن کی حدیث کی یہ زیادتی دیگر ثقات کی حدیثوں کے کسی طرح منافی نہیں ہے، اور اس کے قبول سے ان کا رد کسی طرح لازم نہیں آتا، لہذا یہ مطلقاً مقبول ہوگی، کما مر من قول الحافظ ۔ مجیب نے جواب میں ثقات کی مخالفت کرنے والے کا نام نہیں لیا، اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے کہ مخالف ثقات حسن بصری ہیں اور ان کا نام لینے کے بعد دال نہ گلے گی۔

الغرض مجیب کا یہ کہنا کہ یہ زیادتی غیر محفوظ و نامقبول و ناقابل استدلال ہے، فن اصول حدیث سے اس کی ناواقفیت کی بین دلیل ہے۔

اس کے بعد آپ [نے] دو عربی عبارتیں نقل کی ہیں، ان میں سے ایک میں شعیب رزیق کو ان الفاظ کے ساتھ متفرد قرار دیا گیا ہے، اور دوسری میں عطاء کا تفرد ومخالفت حفاظ کا دعویٰ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پہلے آپ فیصلہ کرا لیجئے کہ یہ کس کا تفرد ہے، پھر احتجاجاً میرے سامنے پیش کیجئے اور جواب لیجئے۔ علاوہ بریں اس میں تفرد ومخالفت حفاظ کی نسبت شعیب یا عطاء کی طرف کیوں کی جاتی ہے جب کہ حسن کے کسی شاگرد کی عطا خراسانی نے اور عطاء کے کسی شاگرد کی شعیب نے مخالفت نہیں کی، اور

اگر بالفرض مخالفت کرتے بھی تو جب تک ان کی روایت کا رد اس زیادت سے لازم نہ آئے اس وقت تک کیا خرابی تھی۔

اس کے بعد اس حدیث کی دو سندیں نقل کر کے لکھتے ہیں ''دونوں سندوں میں شعیب بن رزیق اور عطا خراسانی ہیں (الی قولہ) الغرض اس زیادتی کی تضعیف امام بیہقی اور صاحب تنقیح اور عبدالحق اور حافظ ابن تیمیہ اور ابن قیم اور شوکانی نے کی ہے'' اھ

اقول: عبدالحق کے علاوہ اور سب کی تضعیف کی علت عطا یا شعیب کا ضعف ہے، اور اس تضعیف کا مبنیٰ ہی غلط ہے، کما سیاتی۔ محدثین کی رائیں ان دونوں کی بابت ذکر کر دینے سے انشاء اللہ ان کی تضعیف کا بھی جواب ہو جائے گا۔ ہاں عبدالحق کی تضعیف کی وجہ دوسری ہے، مگر وہ رکاکت میں اول سے بدرجہا زائد ہے۔ عبدالحق نے تضعیف کی بنا اس پر رکھی ہے کہ اس حدیث کے رواۃ میں معلّٰی بن منصور ہیں اور امام احمد نے ان کی تکذیب کی ہے۔ اقول: معلّٰی کی بابت امام احمد کی تکذیب ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں اس کی صاف صاف تردید کر دی ہے لکھتے ہیں:

معلى بن منصور الراوى ابو يعلى نزيل بغداد ثقة سنى فقيه طلب للقضاء فامتنع، أخطأ من زعم أن احمد رماه بالكذب اھ

[معلّٰی بن منصور ابو یعلی نزیل بغداد ثقہ، سنی فقیہ ہیں، عہدۂ قضاء کے لیے ان کو طلب کیا گیا تو انھوں نے انکار کیا، جو کوئی یہ گمان کرے کہ امام احمد نے ان کی تکذیب کی ہے وہ غلطی پر ہے]

اصل یہ ہے کہ امام احمد ان سے روایت نہیں کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ یہ شروط لکھتے ہیں اور شروط لکھنے والا جھوٹ سے کم بچتا ہے، پس امام احمد نے صرف کتابت شروط کی وجہ سے ان میں کلام کیا ہے، چنانچہ مقدمہ فتح میں لکھتے ہیں: معلى

بن منصور تکلم فیه احمد لکتابة الشروط ، اور کتابت شروط کی وجہ سے تضعیف کو حافظ [ نے ] تضعیف بامر مردود کی قسم میں داخل کیا ہے۔ اور ابن معین، ابو زکریا عجلی، یعقوب بن شیبہ، ابن ابو حاتم ابن حبان نے توثیق کی ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے:

ارجو انه لاباس به لأنی لم أجد له حدیثاً منکراً [ میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی ہرج نہیں کیونکہ میں نے ان کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی ]

بلکہ خود امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے:

معلی بن منصور من کبار اصحاب ابی یوسف ومحمد ومن ثقاتھم فی النقل والروایة [ معلی بن منصور امام ابو یوسف اور امام محمد کے بڑے اور نقل وروایت میں ثقہ شاگردوں میں ہیں ]

(تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴۰)

علاوہ بریں عبدالحق کی تضعیف اس وجہ سے بھی صحیح نہیں کہ معلی اس کے ساتھ متفرد نہیں، بلکہ عثمان بن سعید بن کثیر نے ان کی متابعت کی ہے وھو عند الطبرانی۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں: ''ہمارے معترض صاحب کو لازم تھا یا تو کسی مستلزم الصحۃ محدث کی کتاب سے اس کو نقل کرتے یا کسی محدث ناقد کی تصحیح پیش کرتے مگر آپ نے کچھ نہ کیا اھ''

اقول: اس کے لزوم کی کوئی وجہ آپ نے نہیں لکھی، اگر اس کی غرض صرف حدیث کی صحت کا معلوم کرنا ہے تو تیسری صورت رہی جاتی ہے، یعنی حدیث کی اسناد ومتن کی جانچ جو در حقیقت کسی حدیث کی صحت معلوم کرنے کی اصل اصول ہے، اور ایک محدث کی اصلی کارگزاری، بلکہ محدثین کی پہلی دونوں باتیں غیر معتبر ہیں کیونکہ محدثین کے شرائط مختلف ہیں، مگر شاید آپ اس سے بے خبر ہیں۔ حیرت ہے کہ آپ

غیر مقلد اور اہل حدیث ہو کر ایسی بات کہتے ہیں جس سے تقلید کی بو آتی ہے۔

پھر لکھتے ہیں: "نقل کیا ہے تو سنن دار قطنی سے جس کے متعلق علامہ عینی کا یہ فیصلہ ہے قد روی الدارقطنی فی مسنده احادیث سقیمة ومعلولة ومنکرة غریبة وموضوعة پھر صاحب کا بھی ایک قول نقل کیا ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے کسی صاحب نے یہ نہیں کہا ہے کہ دار قطنی میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں۔ پھر اگر دار قطنی کی حدیث ہمارے لیے قابل عمل نہ ہو سکے تو آپ پر تو حجت ہو سکتی ہے کیونکہ شاید آپ عینی کے فیصلہ کو تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہوں گے۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں: "اور اس میں دو راوی متکلم فیہ ہیں، اول شعیب بن رزیق شامی، ان کی تضعیف وتوثیق میں ائمہ کو اختلاف ہے، دار قطنی اور دحیم اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور ابوالفتح ازدی اور ابن حزم نے تضعیف، لیکن باوجود توثیق کے خود ابن حبان کا یہ فیصلہ ہے کہ ان کی وہ روایات جو عطاء خراسانی سے ہیں پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں"۔

اقول: ازدی اور ابن حزم کی جرحیں مبہم ہیں اور جرح مبہم نامقبول ہوتی ہے، لہٰذا ان کی جرحیں شعیب کی ثقاہت میں قادح نہیں، چنانچہ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر نے شعیب کی بابت تقریب میں لکھا ہے: صدوق یخطی جو تعدیل کا پانچواں مرتبہ ہے اور ایسے راوی کی حدیث سے احتجاج ہو سکتا ہے۔

علاوہ بریں ابوالفتح مسرف فی الجرح بلکہ خود ضعیف ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے احمد بن شعیب کے ترجمہ میں ابوالفتح کی جرح نقل کر کے لکھا ہے:

قلت لم یلتفت احد الی هذا القول بل الازدی غیر مرضی (تہذیب ۱/ ) [اس قول پر کسی نے توجہ نہیں دی بلکہ خود ازدی ناپسندیدہ ہے]

اور ابان بن اسحاق کو ابوالفتح نے متروک کہہ دیا ہے اس پر حافظ ذہبی میزان

الاعتدال میں لکھتے ہیں:

فقلت لا يترك فقد وثقه احمد العجلي وابوالفتح يسرف في الجرح وله مصنف كبير الى الغاية في المجروحين جمع فأوعى وجرح خلقاً بنفسه لم يسبق احد الى التكلم فيهم وهو متكلم فيه وسأذكره في المحدثين (۱/۴)

[میں کہتا ہوں کہ اس کو ترک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ احمد عجلی نے اس کی توثیق کی ہے، اور ابوالفتح جرح میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں، مجروحین پر ان کی بہت بڑی کتاب ہے، جس کو انھوں نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے، اور بہت سے ایسے لوگوں پر جرح کیا ہے جن پر ان سے پہلے کسی نے کلام نہیں کیا، حالانکہ وہ خود متکلم فیہ ہے......]

پھر باب میم میں لکھا ہے:

له (لابي الفتح) كتاب كبير في الجرح والضعفاء عليه فيه مواخذات حدث عنه ابو اسحق البرمكي وجماعة وضعفه البرقاني وقال ابوالنجيب عبدالغفار الارموي رأيت أهل الموصل يوهنون أبا الفتح ولا يعدونه شيئاً وقال الخطيب: في حديثه مناكير وكان حافظاً

[ابوالفتح کی جرح اور ضعیف راویوں کے تذکرہ پر ایک بڑی تصنیف ہے، اس کتاب کی بابت اس پر مؤاخذے ہوئے ہیں، ابو اسحٰق برمکی اور دوسرے لوگوں نے ان سے روایت کیا ہے، اور برقانی نے ان کی تضعیف کی ہے، اور ابوالنجیب عبدالغفار ارموی کہتے ہیں کہ میں نے اہل اصول کو دیکھا کہ ان کی تضعیف کرتے ہیں اور ان کو کسی شمار میں نہیں رکھتے، اور خطیب کہتے ہیں کہ ان کی حدیثوں میں بہت سی منکر ہیں،

ألف فـي عـلـوم الـحـديث (۴٦/۳) وہ حافظ تھے اور علم حدیث میں کتاب بھی لکھی ہے ]

اور ابن حبان متعنت ہیں اور متعنتین کی جرحیں غیر متعنت کی موافقت کے بدون مقبول نہیں ہیں:

فـمثل هذا الجارح توثيقه معتبر وجـرحــه لا يـعتبـر إلا إذا وافقـه غيـره ممن ينصف ويعتبر (الرفع والتكميل ص۱۸) [اس جیسے جارح کی توثیق معتبر ہوتی ہے اور جرح نامعتبر الا یہ کہ کوئی انصاف پسند اور معتبر اس کی موافقت کرے ]

اور ابن حبان کا تعنت حافظ ذہبی اور ابن حجر وغیرہما نے بہت سے رجال میں دکھلایا ہے، حافظ ذہبی میزان میں لکھتے ہیں:

ابـن حبـان ربـما قصب الثقة حتى كـأنـه لايدرى ما يخرج من رأسه (۱۲۷/۱) [ابن حبان بسا اوقات ثقہ (راوی) کی بھی نکتہ چینی کرتے ہیں، گویا وہ جانتے ہی نہیں کہ ان کے سر سے کیا نکلتا ہے ]

اور حافظ ابن حجر نے الـقـول المسدد میں اسے نقل کیا ہے، اور حافظ ذہبی نے عارم کی توثیق دار قطنی سے نقل کر کے لکھا ہے:

قـلـت فهـذا قـول حافظ العصر الـذى لـم يات بعد النسائى مثله فـأيـن هـذا الـقـول من قول ابن حـبـان الـخـشـاف المتهور فـى عارم (۳/ ) میں کہتا ہوں (کہنے والے حافظ ابن حجر ہیں) کہ یہ اس حافظ زمانہ کا قول ہے جس کا ثانی نسائی کے بعد پیدا نہیں ہوا، تو عارم کی نسبت کہاں یہ قول اور کہاں ابن حبان جیسے خشک مزاج اور عجلت باز کا قول ]

اسی طرح عثمان طرائفی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: وأمـا ابن حـبـان فـإنـه

تقعقع فيه كعادته (ج ۳ )

الغرض ابن حبان کی جرح ان کے تعنت کی وجہ سے نامقبول ہے، حنفیت کی جرح کی بابت جو حکم الرفع والتکمیل میں ہے وہی فتح المغیث میں بھی ہے فارجع الى الرفع والتكميل۔

اور ابن حزم کی بابت تذکرہ ذہبی میں لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| كـــان لســـان ابـن حـزم وسيف الحجاج شقيقين | [ابن حزم کی زبان اور حجاج کی تلوار ایک جیسی تھیں] |

اور حافظ ذہبی خود لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| وقـد امتـحـن هـذا الرجل وشدد عليه وشرد عن وطنه وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعه في ائمة الاجتهاد بأقبح عبارة و أفظ محاورة و أمنع رد (تذکرہ ۳/۳۲۸) | [اس شخص کو آزمائش میں ڈالا گیا، ان پر سختی کی گئی، وطن بدر کیا گیا، اور زبان درازی، بڑوں کی بے حرمتی، اور ائمہ اجتہاد کی شان میں گستاخی، سخت کلامی اور تندزبانی کی وجہ ان پر سخت حالات آئے] |

اور سخاوی اصحاب جرح وتعدیل کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| وقسم منهم متسمح كالترمذى والحاكم، قلت: وكابن حزم فإنه قال في كل من ابى عيسى الترمذى وابى القاسم البغوى واسمعيل بن محمد الصفار وابى العباس وغيرهم من المشهورين | [ایک قسم نرم رو لوگوں کی ہے جیسے ترمذی اور حاکم۔ میں کہتا ہوں کہ جیسے ابن حزم کہ انھوں نے ترمذی، بغوی، اسماعیل صفار اور ابوالعباس جیسے مشہور لوگوں کو مجہول کہا ہے] |

انه مجهول (الرفع والتکمیل ص ۱۹)

الحاصل ایک منصف مزاج کو ان کی جرحیں قبول کرنے میں جائے تامل ہے، مگر ہمارے کرمفرما ابوالحسن صاحب ان کی جرحیں نقل کر کے پھولے نہیں سماتے اور باوجود اس بے خبری وقلت معلومات کے اپنی حدیث دانی پر نازاں ہیں۔

ناز ہے گل کو نزاکت پہ چمن میں اے ذوق　　اس نے دیکھے ہی نہیں ناز و نزاکت والے

میں نے عطاء خراسانی کی بابت لکھا تھا: ''عطاء سنن اربعہ اور مسلم کے رجال میں ہے امام مسلم نے اس سے احتجاج کیا ہے''۔ اس پر آپ ۲ رجب ۴۲ کے اہل حدیث میں رقم طراز ہیں: ''اگر کسی راوی کا رجال مسلم سے ہونا دلیل توثیق ہے تو آپ نے ابوالصہبا، پر کیوں اعتراض کیا حالانکہ وہ بھی رجال مسلم سے ہے''

اقول: افسوس آپ اتنا بھی نہیں سمجھتے، مولانا! صرف رجال مسلم سے ہونا دلیل توثیق نہیں قرار دی گئی ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی سنن اربعہ کا راوی ہونا اور امام مسلم کا اس سے احتجاج بھی شامل ہے۔

میں نے لکھا تھا: ''اور عطاء کی اس روایت سے ابوداؤد نے ابوالزبیر والی روایت کا جواب دیا ہے اور ابوالزبیر کی روایت کو اس کے مخالف بتا کر شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے، اگر یہ ضعیف ہوتی تو اس کی صحت میں قادح نہ ہوتی''۔ اس پر آپ بہت خفا ہو کر لکھتے ہیں: ''آپ نے ابوداؤد کا مطلب کچھ بھی نہیں سمجھا، ابوداود کا مطلب یہ ہے کہ ابوالزبیر کی روایت میں ولم یرھا شیئا زائد ہے، جس کو ابوالزبیر کے سوا کسی نے روایت نہیں کیا لہذا ان کی یہ روایت سب لوگوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ ہے قال ابو داود الاحادیث کلھا علی خلاف ما قال ابو الزبیر۔ فتح الباری اور زرقانی میں ہے: قال ابو داود روی ھذا الحدیث عن ابن عمر جماعۃ واحادیثھم کلھا علی خلاف ما قال ابو الزبیر اھ۔

ابوالزبیر کی تضعیف میں تو عطاء خراسانی کا ذکر تک نہیں، ہاں ابوداود نے اس کے پہلے ایک دوسرے اختلاف کا ذکر کیا ہے اس میں یہ کہا ہے کہ عطاء خراسانی کی روایت زہری اور نافع کی روایت کی طرح ہے لیکن یہ ایک دوسری بات ہے جس کو آپ کے بیان سے کچھ تعلق نہیں ہے، آپ ابوداود کو غور سے دیکھئے اھ۔

اقول: جل جلالہ! سچ ہے ؎ وکم من عائب الخ،

ابوداود کی پوری عبارت یوں ہے: قال ابو داود روی هذا الحديث عن ابن عمر يونس بن جبير وانس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم وابو الزبير ومنصور عن ابی وائل كلهم أن النبی ﷺ أمره أن يراجعها ثم إن شاء طلق وإن شاء أمسک، قال ابو داودو كذلک رواه محمد بن عبدالرحمن عن سالم عن ابن عمر و أما رواية الزهری عن سالم ونافع عن ابن عمر أن النبی ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو أمسک قال وروی عن عطاء الخراسانی عن الحسن عن ابن عمر نحو رواية نافع والزهری والاحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوالزبیر نے اپنی روایت میں لم يرها شيئاً زیادہ روایت کیا ہے، اور وہ زیادت اتنے رواۃ کے۔ جن میں حسن بصری بھی ہیں (جن کا راوی عطاء ہے)۔ مخالف ہے یہ سب بھی ابن عمر کے قصہ کو نقل کرتے ہیں، مگر اس زیادت کو نقل نہیں کرتے ہیں، درمیان میں ابوداود نے یہ بتلا دیا کہ ان راویوں کی حدیثوں میں اگرچہ ایک: را اختلاف ہے مگر اس زیادت کے نقل کرنے میں سب متفق ہیں، وہ اختلاف یہ ہے کہ سالم اور زہری اور اسی طرح حسن بصری نے اپنی روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن عمر کو کہا کہ اس سے رجعت کرلو

یہاں تک کہ جب پاک ہو جائے پھر حائضہ ہو پھر پاک ہو تو دوسرے طہر میں چاہے طلاق دینا یا رکھ چھوڑنا، اور بقیہ رواۃ یہ کہتے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ رجعت پھر چاہے رکھنا چاہے چھوڑ دینا یعنی پہلے ہی طہر میں۔ الغرض عطاء کی روایت کو ابوالزبیر کی روایت کی تضعیف [ میں ] دخل ہے۔ اس لیے کہ الاحادیث میں الف لام عہد کا ہے جس سے تمام ماسبق حدیثوں کی طرف اشارہ ہے، **كما لا يخفى على من له ادنى المام بالعربية۔**

اس میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں، ابوداود کی پوری عبارت سامنے ہے، اہل علم خود سمجھ سکتے ہیں کہ اس کو میرے بیان سے کوئی تعلق ہے یا نہیں۔

میں نے لکھا تھا کہ: ''عطاء کی ابن معین اور ابوحاتم ونسائی جیسے متعنتین نے نیز دارقطنی اور ابن سعد نے ان کی توثیق کی ہے ابوحاتم نے کہا ہے: **يحتج به**''۔ اس پر آپ رقم طراز ہیں: ''امام بخاری اور بیہقی اور شعبہ اور ابن حبان اور عقیلی اور سعید بن المسیب جیسے حذاق ونقاد نے ان کی تضعیف کی ہے''۔

اقول: بیہقی کی جرح یہ ہے: **ليس بالقوى و تكلم فيه أهل الحديث**، اور یہ دونوں مبہم جرحیں ہیں لہٰذا نامقبول ہیں۔ اور ابن حبان کے [ بارے میں ] ابھی لکھ چکا ہوں کہ وہ متعنت ہیں، اور متعنت کی جرح مقبول نہیں ہے، علاوہ بریں حافظ ذہبی نے ابن حبان کے یہ الفاظ جنھیں آپ نے نقل کیا ہے ذکر کرکے تردید کر دی ہے۔ لکھتے ہیں:

**فهذا القول عن ابن حبان فيه نظر ولا سيما قوله وانما قيل له الخراساني فما هذا الى حاجة بك الى هذه الدورة أليست بلخ من امهات مدن**

[ ابن حبان کا یہ قول محل نظر ہے اور خاص طور پر ان کا یہ کہنا وانما قیل له الخراسانی۔ تم کو اس دورہ کی کیا ضرورت تھی، کیا بلخ خراسان کے

خراسان بلاخلاف اھ      بڑے شہروں میں نہیں ہے]

اور عقیلی نے صرف سعید بن مسیّب کی حکایت کی وجہ سے انھیں ضعفاء میں شمار میں کیا ہے، اور عقیلی کا ضعفاء میں ذکر کرنا حجت نہیں، کیونکہ محدثین ان کی تضعیف کا اعتبار نہیں کرتے، چنانچہ عقیلی نے علی بن المدینی شیخ بخاری کو کتاب الضعفاء میں ذکر کر دیا، اس کی حافظ ذہبی نے بڑی پرزور تردید کی ہے لکھتے ہیں:

فما لک عقل یا عقیلی أتدری فی من تکلم وإنما تبعناک فی ذکر هذا النمط لنذب عنهم ولنزیف ما قیل فیهم کأنک لا تدری أن کل واحد من هولاء أوثق منک بطبقات بل وأوثق من ثقات کثیرین لم تورد هم فی کتابک فهذا مما لایرتاب فیه محدث وإنما أشتهی أن تعرفنی من هو الثقة الثبت الذی ما غلط ولاانفرد بما لایتابع الخ (۲۲۱/۲)

[اے عقیلی تم کو عقل نہیں تم کچھ سمجھتے بھی ہو کہ کس شخص کے بارے میں کلام کر رہے ہو اور ہم جو تمھارے اتباع میں ان کا ذکر کر رہے ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کی طرف سے جواب دیں اور ان میں جو کلام ہوا ہے اس کو کمزور ثابت کریں۔ گویا تم کو معلوم ہی نہیں کہ ان میں سے ہر ایک تم سے بدرجہا زیادہ ثقہ ہے، بلکہ بہت سے ان ثقات سے بھی زیادہ ثقہ ہے جن کو تم نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس میں کسی محدث کو شک نہیں ہو سکتا، میں تو تم سے صرف اتنی خواہش رکھتا ہوں کہ ذرا تم مجھے ایسا ثقہ پہچنوا دو جس نے کبھی غلطی نہ کی ہو یا کسی چیز کی روایت کرنے میں منفرد نہ ہو]

اور سعید بن مسیّب کا قول کَذَبَ عطاء اپنے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس کے معنی نسی یا غلط کے ہیں، صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں یہ محاورہ شائع و ذائع تھا، چنانچہ آپ ناواقف نہ ہوں گے۔ اور اسی وجہ سے اتنے ائمہ نے ان کی توثیق اور شعبہ و سفیان و

مالک واوزاعی جیسے جبال حدیث اور ائمہ مسلمین نے ان سے روایت جائز رکھی اور اسی وجہ سے کسی نے ان پر کاذب کا اطلاق نہیں کیا۔ اور ایک دو حدیث میں غلطی کرنے سے یا نسیان سے راوی کے ثقاہت وتثبت میں فرق نہیں آتا ورنہ کوئی محدث اس سے نہ بچے گا، کما نبه علیه الذهبی فیما نقل عنه آنفاً. وقال ابن القیم..............(۱)

آپ نے نقل کیا ہے وقال الواقدی فی علله قال محمد یعنی البخاری: ما أعرف لمالک رجلاً یروی عنه یستحق أن یترک حدیثه غیر عطاء الخراسانی الخ

اقول: اگر واقعی واقدی نے یہ نقل کیا ہے تو وہ خود ضعیف ہے ع

آنکس کہ خود گم است کرا رہبری کند

مولانا! واقعہ یہ ہے کہ یہ واقدی نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ ترمذی نے نقل کیا ہے، آپ نے جہاں سے نقل کیا ہے اس میں غلطی سے واقدی لکھ دیا آپ نے ویسے ہی اٹھا کے نقل کر دیا یہ سمجھ کر کہ نقل را چہ عقل۔ اگر اتنا بھی غور کر لیتے کہ واقدی امام بخاری سے متقدم ہے پھر وہ بخاری سے کیسے نقل کرے گا تو بھی تصحیح ہو جاتی، دیکھئے حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

وقال الترمذی فی کتاب العلل قال محمد یعنی البخاری لم أعرف لمالک رجلا یروی عنه یستحق أن یترک غیر عطاء الخراسانی، قلت: ما شأنه قال: عامة احادیثه مقلوبة اھ

[ترمذی نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ امام بخاری نے فرمایا ہے کہ میں نے مالک کا کوئی استاذ ایسا نہیں پایا جو متروک ہونے کا مستحق ہو سوائے عطاء خراسانی کے، میں نے (ترمذی نے) عرض کیا کہ ان کا معاملہ کیا ہے؟ فرمایا: ان کی عام حدیثیں مقلوب ہیں]

---

(۱) مسودہ میں یہاں بیاض ہے۔

مگر پھر ترمذی نے اس کے بعد بطور تردید یہ بھی کہہ دیا ہے:

| | |
|---|---|
| ثم قال الترمذی عطاء ثقة روی عنه مالک ومعمر ولم اسمع احداً من المتقدمین تکلم فیه (میزان ۲/۱۹۹) | [ترمذی کہتے ہیں کہ عطاء ثقہ ہیں ان سے مالک اور معمر نے روایت کیا ہے، میں نے ان سے پہلے کے لوگوں میں کوئی ایسا شخص نہیں پایا جس نے ان میں کلام کیا ہو] |

اور شعبہ نے اگرچہ انھیں کان نسیا کہا ہے مگر روایت بھی کی ہے اور شعبہ نہایت متشدد آدمی ہیں، لہذا ان کے نزدیک عطاء باوجود نسیان کے قابل تمشیہ تھے۔

اور حافظ نے تقریب میں جو کچھ کہا ہے وہ مسقط الاحتجاج نہیں ہے، ارسال وتدلیس کا یہاں شائبہ بھی نہیں اور صدوق کے بعد یھم کثیراً چنداں مضر نہیں۔

الغرض اس میں سے کوئی جرح قابل التفات نہیں ہے، اور ان کی وجہ سے عطاء کی عدالت پر کوئی دھبہ نہیں آتا، بالخصوص جبکہ فن رجال کے ائمۂ کبار ان کی توثیق کر رہے ہیں اور ارکان حدیث ان سے روایت جائز رکھتے ہیں، چنانچہ امام نسائی [نے] ان کے [بارے میں] کہا لا بأس بہ، اور امام احمد ویحی بن معین اور احمد عجلی وغیرھم نے کہا ہے ثقة، اور یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے ثقة معروف بالفتوی والاجتھاد، اور ابوحاتم نے کہا ہے لا بأس به، اور ایک روایت میں ثقة محتج به، اور دارقطنی نے کہا ثقة فی نفسه الا أنه لم یدرک ابن عباس، اور ترمذی نے کہا عطاء ثقة روی عنه مالک ومعمر ولم أسمع احداً من المتقدمین تکلم فیه۔ اور حافظ ابن حجر نے ایک حدیث کی جس میں عطاء بھی ہیں تقویت کی ہے، وأخرجه الطبرانی ایضاً من عطاء الخراسانی عن عبدالله مرفوعاً وعطاء لم یسمع من ابن سلام وهو شاهد قوی (القول المسدد ص ۴۵)

☆☆☆☆☆

# ”نکاح محمدی“ پر ایک نظر

اس مغالطہ وبددیانتی سے بڑھ کر یہ مغالطہ وبددیانتی ہے کہ ایک ایک چیز کوکئی کئی مرتبہ گنایا گیا ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی صاحب کی ایک عبارت تین جگہ نقل کی گئی ہے، اور تینوں جگہ نیا نمبر لگایا گیا ہے......،اسی طرح محمد بن مقاتل کے قول پر حسب ذیل نمبر لگے ہیں صفحہ ۶ میں نمبر ۷ اور صفحہ ۶۰ میں نمبر ۱۵۱ اور صفحہ ۶۷ میں ۱۸۹ او ۱۹۰، اسی طرح الطلاق مرتان سے اپنے مطلب پر کئی جگہ استدلال کیا ہے اور ہر جگہ علیحدہ علیحدہ نمبر لگایا ہے وغیرہ وغیرہ۔ غیر مقلدو! انصاف سے بتاؤ کہ یہ فریب کاری ہے یا نہیں؟ یہ کیسا عجیب لطیفہ ہے کہ تمہارے اڈیٹر صاحب ایک دلیل کو تین بناتے ہیں اور تین طلاقوں کوایک قرار دیتے ہیں، ذرا سوچو تو کہ ایک تین اور تین ایک (تثلیث فی التوحید اور توحید فی التثلیث) کس کا عقیدہ ہے؟

# ''نکاح محمدی'' پر ایک نظر(۱)

**الحمد للہ المنعام والصلوٰۃ والسلام علی سید الانام وعلی آلہ واصحابہ الغر الکرام اما بعد!**

اڈیٹر اخبار محمدی اپنی دریدہ دہنی، تبرابازی اور احناف دشمنی میں کافی شہرت حاصل کر چکے ہیں، بالخصوص کا گنارہ میں آپ کی فساد انگیزی کی بنا پر آپ کے خلاف جو مقدمہ چلا تھا اس سے تو آپ کی شہرت کو چار چاند لگ گئے: اس مقدمہ میں آپ کی جو گت بنی تھی، اس کے پیش نظر ہم سمجھتے تھے کہ آپ کا دماغ درست ہو گیا ہوگا، اور آئندہ سے آپ تہذیب وشائستگی کی خو ڈالیں گے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گالی گلوج کی عادت بھی شراب کی لت سے کم نہیں ہوتی اور ع: چھٹتی نہیں ہے منھ سے یہ کافر لگی ہوئی شیخ شیراز نے سچ کہا ہے ؎

خوئے بد در طبیعتے کہ نشست — نرود جز بمرگ او از دست

اس مقدمہ کے مدتوں بعد اتفاق سے آپ کا ایک رسالہ ''نکاح محمدی'' ہماری نظر سے گذرا تو ہم نے اس رسالہ میں وہی بدزبانی، وہی تبرابازی، وہی بازاری لب ولہجہ، اور وہی نامہذب وبیہودہ انداز تحریر پایا، جو ایک معمولی خواندہ آدمی کے لیے بھی مایۂ صد عار وننگ ہے، مگر آپ کے لیے طغرائے امتیاز ونشان کمال تھا اور ہے۔

جس ورق کو الٹئے، جس صفحہ کو دیکھئے، جس سطر پر نظر ڈالئے، گالیوں کا ایک انبار ملے گا، تعلیوں اور لفاظیوں کا ایک طومار نظر آئے گا، اور بے باکانہ افترا پردازیوں

(۱) یہ عنوان حضرت علامہ اعظمی کی تحریر میں نہیں تھا، بعد میں لگایا گیا ہے۔ (مرتب)

عیارانہ کتر بیونت اور فریب کارانہ خیانتوں کا ایک طوفانِ بے تمیزی ہے جو امڈا چلا آرہا ہے۔ خدا سمجھے اس ظالم سے بھلا اس تبرا بازانہ زبان درازی کی بھی کوئی حد ہے کہ اپنے مخالفین کو لعنتی تک بنا ڈالا جن میں سب سے پہلے صحابہؓ کبار ہیں، پھر جمہور علمائے سلف وخلف۔ اور اس فرعونیت کا بھی کوئی ٹھکانا ہے کہ حضرت شیخ الہند اور تمام علماء دیوبند آپ کے نزدیک بددیانت اور علم وفہم سے کورے ہیں، حالانکہ ان کا ایک معمولی شاگرد، ایک ادنی خادم اور جوتیاں سیدھی کرنے والا ہندوستان بھر کے چھوٹے بڑے سب اہل حدیثوں کا سردار ہے، اور جن کے شاگردوں کے کتنے شاگرد ایسے ہیں جن کی درس گاہوں کے طلبہ بھی اڈیٹر محمدی جیسوں کا منھ لگانا پسند نہیں کرتے، کیا ایسے بدزبان ولعان غیر مقلدوں کو عمل بالحدیث کا دعویٰ کرتے ہوئے، اتباع سنت کا نام لیتے ہوئے شرم نہیں آتی؟ کیا حدیثوں میں لا ینبغی لمومن ان یکون لعانا نہیں آیا ہے؟ کیا آنحضرتؐ کی نسبت لم یکن فاحشاً ولا متفحشاً نہیں وارد ہوا ہے؟ کیا ولا الفاحش البذی والی حدیث نظر سے نہیں گذری ہے؟ کیا یہود کے جواب میں وعلیکم السام واللعنة کہنے سے سرکار نے نہیں روکا تھا؟

مہربان اڈیٹر ہم تمہاری زبانی بے ثبوت دعویٰ کی بنا پر تم کو عامل بالحدیث ومتبع سنت سمجھیں، یا تمہاری بدزبانی وبدکلامی کو سامنے رکھتے ہوئے بحکم حدیث واذا خاصم فجر اور بہ فحوائے سباب المومن فسوق تم کو کچھ اور خیال کریں، ایمان داری سے جواب دو، خدا لگتی کہو، اور انصاف سے بولو تمہاری مانیں یا رسول کے فرمان پر یقین کریں، جلدی بولو ع: بس اک نگاہ پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

کیا آمین بالجہر، رفع یدین اور اسی طرح کے چند اور مسائل میں غیر مقلدین کے ہم خیال ہوجانے سے آدمی عامل بالحدیث اور متبع سنت ہوجاتا ہے، چاہے اس کے بعد دنیا بھر کے جھوٹ بولے، جاہلوں کو دھوکا دے، فریب کاری، خیانت کرے،

علماء وصلحاء کی پگڑیاں اچھالے، حدیثوں میں کمی بیشی کرے، مسلمانوں میں فساد ڈلوائے اور صدہا قول وفعلِ رسول کو نہایت بے دردی سے پامال کرے؟

اور جو آدمی مسائل مذکورہ بالا میں غیر مقلدین کا ہم مسلک نہ ہو لیکن اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں سنت کا پابند اور احادیث پر عامل ہو، وہ اتباع سنت سے محروم، مخالفِ حدیث، اور نافرمانِ رسول ہے۔ یہ کہاں کا انصاف ہے اور کیسا اندھیر ہے؟

جونا گڈھی صاحب! مسائل دین میں اگر آپ کی کچھ خاص ''تحقیقات'' ہیں اور آپ کے خیال میں انھیں تحقیقات کے مطابق عمل کرنے میں سنت کی پیروی ہے تو آپ شوق سے ان کی اشاعت کیجئے، لکھئے اور چھاپئے، لیکن اگر کوئی آپ سے اتفاق نہیں کرتا، اور آپ کی تحقیقات میں اس کو غلطیاں نظر آتی ہیں جنھیں وہ ظاہر کرتا ہے تو آپے سے باہر نہ ہو جایئے، اور اول فول نہ بکنے لگئے، اور اس کی دیانت پر حملے نہ کیجئے، بلکہ اگر آپ کے پاس کوئی جواب ہے تو اس کو سنجیدگی کے ساتھ پیش کیجئے۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے باب میں اگر آپ کی تحقیق کے خلاف مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے کچھ لکھا تو یہ بگڑنے کی کیا بات تھی، آپ اگر اس کا جواب لکھنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے تو آدمیت کے ساتھ جواب دیجئے، تہذیب کے ساتھ بات کیجئے، اور بدزبانی کے بجائے دلائل پیش کیجئے۔

آپ کو اپنے علم پر بڑا گھمنڈ ہے، اپنی وسعت معلومات پر بڑا ناز ہے، اور بڑے سے بڑے حنفی عالم کو آپ خاطر میں نہیں لاتے؛ لیکن میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ آپ کو اپنی نسبت دھوکا ہو رہا ہے، یا اپنی قدر و قیمت جانتے ہوئے لوگوں پر اپنا جھوٹا رعب جمانا چاہتے ہیں، اور ہوا خواہوں کی نظر میں بہت ''بھاری مولانا'' بننے کے لیے ڈینگ ہانکتے ہیں۔ ورنہ جاننے والے جانتے ہیں کہ آپ کتنے پانی میں ہیں،

اور آپ کا مبلغ علم وفہم کیا ہے؟ اور جب ہم ''نکاح محمدی'' پر مفصل کلام کریں گے تو نہ جاننے والے بھی جان جائیں گے۔

یہاں آپ کی قابلیت کا صرف ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے، آپ اپنی ہمہ دانی کے اظہار کے لیے اپنی تحریر میں جا وبے جا موقع و بے موقع اشعار لکھنے کے بڑے شائق معلوم ہوتے ہیں، لیکن حسن مذاق کا یہ عالم ہے کہ اکثر شعر ناموزوں ہوتے ہیں جس کا آپ کو احساس نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے ص ۶ میں ایک شعر یہ لکھا ہے:

الٹی سمجھ کسی کو بھی ایسی خدا نہ دے دے آدمی کو موت پر یہ ادا نہ دے

اس شعر کے دوسرے مصرعہ کو شاید آپ نے تاگے سے ناپ کر پہلے کے برابر کیا ہے۔

ص ۱۶ میں ایک دوسرا شعر نقل کرتے ہیں:

ہیں ان میں دلفریب جو پودے لگے ہوئے پتے ہیں ان کے زہر میں بجھے ہوئے

اس کا دوسرا مصرعہ بھی چھوٹا ہے، مگر شاید آپ کے نزدیک اس فن میں بھی ائمۂ فن کی تقلید ناجائز ہے۔

ص ۱۹ میں ہے:

محتسب خم شکست ومن سراد السن بالسن والجروح قصاص

دوسرا مصرعہ وزن سے ساقط ہے۔

ص ۲۹ میں دو شعر نقل کئے ہیں اور دونوں ساقط الوزن۔ ص ۵۷ پر ایک شعر نقل کیا ہے اس کے پہلے مصرعہ کا وزن درست نہیں ہے۔

جناب اڈیٹر! جب آپ کو موزوں وناموزوں میں تمیز نہیں ہوتی تو شعر خوانی کا شوق ہی کیوں کیجیے، کیا اڈیٹری وغلط گوئی بلکہ چشم بد دور دار العلوم محمدیہ کی مدرسی آپ کی ہوس شہرت کو پورا کرنے کے لیے ناکافی ہے؟

رسالہ ''نکاح محمدی'' میں جناب جونا گڈھی نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو

ایک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اور چونکہ پورا رسالہ مغالطوں اور ابلہ فریبیوں سے بھرا ہوا ہے، اس لیے عوام کو غلط فہمی سے بچانے کے لیے میں نے ضروری سمجھا کہ اس کا جواب لکھ کر شائع کر دیا جائے، نظر بریں متوکلا علی اللہ تعالیٰ میں جواب شروع کر رہا ہوں، اللہ تعالیٰ اتمام کی توفیق بخشے، اور اس جواب سے مسلمانوں کو نفع پہنچائے۔

لیکن اصل رسالہ کا جواب لکھنے سے پہلے دو تین باتیں ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں:

۱- جناب اڈیٹر نے اس رسالہ کے اکثر مباحث احمد محمد شاکر مصری کی کتاب نظام الطلاق، اور ہمارے ہم وطن مولوی عبداللہ صاحب کی کتاب ''آثار متبوعہ'' سے لیے ہیں، مگر اپنی قابلیت کا سکہ جمانے کے لیے کہیں یہ ظاہر نہیں ہونے دیا ہے کہ یہ مباحث دوسروں سے ماخوذ ہیں اور جناب اڈیٹر محض ناقل ہیں، اور تنہا یہی ایک چیز آپ کی قابلیت کے ساتھ آپ کی دیانت کی بھی کافی دلیل ہے۔

۲- نکاح محمدی کی لوح پر آپ تحریر فرماتے ہیں: ''دوسو دلیلوں سے ایک ساتھ کی تین طلاقوں کا ایک ہونا ثابت کیا ہے''۔ غضب خدا کا! یہ پگڑ، یہ ڈاڑھی، اتنا لمبا چوڑا دعوئ اتباع حدیث کا، اور یہ جھوٹ، یہ فریب، ایسا مغالطہ! ہم نے جب یہ الفاظ پڑھے تو ہم کو اس دیدہ دلیری پر سخت تعجب ہوا، اور ہم نے ''نکاح محمدی'' کی اس غرض سے ورق گردانی کی کہ دیکھیں آخر اس جھوٹ کو نباہنے کی کس طرح کوشش کی گئی ہے، تو ہم نے دیکھا کہ صرف عوام کو دھوکا دینے کے لیے ہر چند سطروں کے بعد جگہ جگہ نمبر لگا کر دوسو کی تعداد پوری کر دی گئی ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ جہاں نمبر لگایا گیا ہے وہ دلیل بھی ہے یا نہیں۔ ہر عامی و جاہل غیر مقلد جانتا ہے کہ اس کے نزدیک سوائے قرآن و حدیث کے اور کوئی چیز دلیل نہیں ہے، نہ اجماع دلیل ہے، نہ قیاس، نہ آثار صحابہ، نہ تابعین کے فتوے، نہ ائمہ و علماء کے اقوال۔ لیکن اڈیٹر صاحب نے ان پر

بھی نمبر لگائے ہیں اور ان کو دلیل شمار کیا ہے، چنانچہ آپ کی:

دلیل نمبر ۲ یہ ہے: ''پس اول اجماع اور وہ بھی صحابہ کا اجماع ایسی تین طلاقوں کے ایک ہونے پر ہوا'' (ص ۳)

دلیل نمبر ۳ یہ ہے: ''ہر زمانے میں بفضل خدا اس کا فتویٰ دینے والے رہے اور آج تک ہیں'' (اس کے بعد چند صحابہ کے نام لکھے ہیں) ص ۴

دلیل نمبر ۴ یہ ہے: ''عکرمہ (تابعی) طاؤس (تابعی) بھی اسی کے قائل ہیں'' (ص ۵)

دلیل نمبر ۵ یہ ہے: ''تبع تابعین میں سے ابن اسحٰق وخلاس وحارث بھی اسی کے قائل تھے'' (ص ۶)

دلیل نمبر ۶ یہ ہے: ''بعض مالکیوں کا بھی یہی فتویٰ ہے'' (ص ۶)

دلیل نمبر ۷ یہ ہے: ''بعض حنفیوں نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے'' (ص ۶)

دلیل نمبر ۸ یہ ہے: ''بعض حنبلی حضرات بھی اسی کے قائل ہیں'' (ص ۶)

دلیل نمبر ۱۷ یہ ہے: ''دیکھو قرآن میں ہے کہ لعان کرنے والا مرد چار مرتبہ کہے کہ واللہ میں سچا ہوں۔ اب اگر وہ ایک مرتبہ کہے کہ میری چار گواہیاں ہیں کہ میں سچا ہوں تو یہ شرعاً سب کے نزدیک ایک مرتبہ کی گواہی ہوگی، اسی طرح جبکہ طلاق دینے والے کو تین مرتبہ طلاق کا حق ہے، اب اگر وہ ایک مرتبہ تین کہہ دے میں نے اسے تین مرتبہ طلاق دی تو وہ بھی ایک ہی رہے گی نہ کہ تین، پس عقلاً بھی یہی بات ثابت ہے'' (ص ۱۱و۱۲)

یہ قیاس نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اسی طرح دلائل نمبر ۲۰ ونمبر ۲۲ ونمبر ۲۳ ونمبر ۲۴ ونمبر ۱۰۶ ونمبر ۱۰۷ ونمبر ۱۰۸ ونمبر ۱۰۹ وغیرہ بھی قیاس کے قبیل سے ہیں، مگر قیاس فاسد جس کا فساد بیل سے بیل

آدمی بھی معلوم کر سکتا ہے: پس حیرت ہے ان ''محمدیوں'' پر کہ ائمہ کے صحیح قیاس کو تو دین میں اضافہ اور نہ جانے کیا کیا کہتے ہیں، لیکن خود فاسد قیاسات کو دلائل میں شمار کرتے ہیں فیا للدین ویا للدواھی!

اس مغالطہ و بد دیانتی سے بڑھ کر یہ مغالطہ و بد دیانتی ہے کہ ایک ایک چیز کو کئی کئی مرتبہ گنایا گیا ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی صاحب کی ایک عبارت تین جگہ نقل کی گئی ہے، اور تینوں جگہ نیا نمبر لگایا گیا ہے، صفحہ نمبر ۸ میں نمبر ۱۲ اور صفحہ ۶۵ میں نمبر ۱۶۳ اور صفحہ ۷۷ میں نمبر ۱۹۲، اسی طرح محمد بن مقاتل کے قول پر حسب ذیل نمبر لگے ہیں صفحہ ۶ میں نمبر ۷ اور صفحہ ۶۰ میں نمبر ۱۵۱ اور صفحہ ۷۶ میں ۱۸۹ و ۱۹۰، اسی طرح الطلاق مرتان سے اپنے مطلب پر کئی جگہ استدلال کیا ہے اور ہر جگہ علیحدہ علیحدہ نمبر لگایا ہے وغیرہ وغیرہ۔ غیر مقلدو! انصاف سے بتاؤ کہ یہ فریب کاری ہے یا نہیں؟ یہ کیسا عجیب لطیفہ ہے کہ تمہارے اڈیٹر صاحب ایک دلیل کو تین بناتے ہیں اور تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے ہیں، ذرا سوچو تو کہ ایک تین اور تین ایک (تثلیث فی التوحید اور توحید فی التثلیث) کس کا عقیدہ ہے؟

اور اگر اس سے بھی بڑھ کر مغالطہ دیکھنا چاہتے ہو تو دیکھو کہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کی دو سو دلیلوں میں سے ایک دلیل نمبر ۱۶۲ یہ ہے کہ ''ملا علی قاری نے ابن تیمیہ اور ابن القیم کو اہل سنت اور اولیاء میں شمار کیا ہے'' (ص ۶۴)

اور دلیل نمبر ۱۹۳ یہ ہے کہ: ''حنفی کا اہل حدیث ہونا اور اہل حدیث بن کر نکاح کرنا بروایت شامی صحیح ہے'' (ص ۷۷)

اور دلیل نمبر ۱۹۴ یہ ہے کہ: ''عامی شخص کا کوئی مذہب نہیں ہوتا'' (ص ۷۷)

اور دلیل نمبر ۱۹۶ یہ ہے کہ: ''فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے زید کا عمرو کو مسجد میں آنے سے روکنا...... ناجائز ہے'' (نکاح محمدی ص ۷۹)

اور دلیل نمبر ۲۰۰ یہ ہے کہ: ''اسے کہتے ہیں ترک تقلید اور ہم یہی چاہتے ہیں'' الخ (ص ۸۰)

ناظرین! اس میں غور وفکر کی زحمت نہ اٹھائیں کہ ان دلیلوں کو مدعا سے کیا تعلق ہے اور ان سے مدعا کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے، اس لئے کہ آپ کا یہ خیال ایک فرسودہ اور مقلدانہ خیال ہے کہ دلیل سے دعویٰ کا ثبوت ضروری ہے، اڈیٹر صاحب مجتہد ہیں، تقلید کو حرام جانتے ہیں، چاروں اماموں کے نزدیک احکام کی چار دلیلیں تھیں اور یہ چاروں ایسی جن کا مثبت مدعا ہونا ضروری ہے، اگر نہ ہوں تو اس مدعا کی دلیل ہی نہیں، مگر اڈیٹر چونکہ چاروں مذہبوں سے الگ ایک پانچویں مذہب کے مبلغ ہیں اور ''پانچویں سوار'' ہیں، اس لیے انھوں نے پانچویں دلیل بھی ایجاد کی ہے، اور وہ دلیل وہ ہے جس کو مدعا سے کوئی لگاؤ نہ ہو، اب اگر آپ کی سمجھ میں نہ آئے کہ وہ دلیل ہی کیا ہوئی جس کو مدعا سے لگاؤ نہ ہو تو اس منطق کو چولہے میں ڈالئے، اڈیٹر صاحب قرآن حدیث کے پابند ہیں، کسی حدیث سے یہ دلیل انھوں نے نکالی ہوگی۔

۳-میری یہ تحریر ذرا تیز ہوگئی ہے، جو بہ فحوائے **فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** حد جواز میں ہے، میرے لیے حکم عفو پر بھی عمل ممکن تھا، لیکن اڈیٹر کے علاج کی صورت یہی سمجھ میں آئی کہ **الحديد بالحديد يفلح**۔

لہذا اڈیٹر صاحب تیزی کی شکایت نہ کریں۔

**فان قلتم انا ظلمنا فلم نكن ظلمنا ولكنا أسأنا التقاضيا**

اس مختصر تمہید کے بعد اب ذرا اصل رسالہ کی بھی سیر کیجئے!

اڈیٹر صاحب ''نکاح محمدی'' کی دوسری ہی سطر میں لکھتے ہیں کہ: ''حنفی مذہب اس مسئلہ میں خلاف حدیث ہے''

اس ذرا سی عبارت میں دو مغالطے موجود ہیں، حنفی مذہب کی کوئی وجہ تخصیص

نہیں ہے، اس مسئلہ میں جو بات احناف کہتے ہیں وہی مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ بھی کہتے ہیں، لہذا صرف حنفی مذہب کا نام لینا مغالطہ ہے۔ دوسرے یہی صریح مغالطہ اور جھوٹ ہے کہ حنفی مذہب خلاف حدیث ہے، حق یہ ہے کہ حنفی مذہب اور اس کے ساتھ تین باقی مذاہب اس مسئلہ میں جو کہتے ہیں وہی مطابق حدیث ہے، غیر مقلدین کا خیال البتہ سراسر خلاف حدیث، اور بالکل بے دلیل ہے، ایک صحیح حدیث بھی پورے دفتر حدیث میں ایسی نہیں ہے جو غیر مقلدین کے خیال کی دلیل بن سکے۔ صحیح مسلم کی حدیث جس کو اڈیٹر صاحب نے صفحہ ۳ میں ذکر کیا ہے اور بڑے دھوم دھام سے لکھا ہے کہ: ''صحیح مسلم شریف کی اس بالکل صحیح حدیث کو پڑھیے کہ آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری خلافت میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی تین برس میں (ایک ساتھ دی ہوئی) تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی ہیں''

اس کا حال یہ ہے کہ وہ کسی طرح اہل حدیثوں کے لیے استدلال کے قابل نہیں ہے، اس لیے کہ اولاً تو اس میں نہ آنحضرت ﷺ کا قول مذکور ہے نہ فعل، اور نہ یہی مذکور ہے کہ تین کو ایک کرنے کی اطلاع آپ کو ہوتی تھی، اطلاع ملنے پر آپ سکوت کرتے تھے، اور جب ان میں سے کوئی چیز مذکور نہیں ہے تو یہ حدیث نہ ہوئی۔ اور اہل حدیث سوائے حدیث نبوی یا قرآن کے اور کسی چیز کو دلیل نہیں مانتے، چنانچہ خود یہی اڈیٹر اسی کتاب کے صفحہ ۲۰ پر لکھتے ہیں: ''اہل اسلام کے اصول کے مطابق دلیل صرف کتاب وسنت ہے''۔ اسی بنیاد پر ''تقلید کے جانی دشمن'' ابن حزم نے (جن کو اڈیٹر صاحب نے حافظ مغرب امام ظاہر لکھا ہے دیکھو صفحہ ۷۰) اس روایت کو رد کر دیا ہے، محلی میں لکھتے ہیں:

واما حدیث طاوس فلیس        حدیث طاوس (یعنی مسلم والی حدیث)

شيء انه عليه السلام هو الذي جعلها واحدة او ردها الى الواحد قولا انه عليه السلام علمه فأقره (ج١٠ص١٦٨)

میں یہ مذکور نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہی تین کو ایک کیا یا تین کو ایک کی طرف لوٹایا اور نہ یہ مذکور ہے کہ آپ نے تین کے ایک قرار دینے کو جانا اور برقرار رکھا

لہذا میں اڈیٹر صاحب اور ان کے تمام ہم خیالوں کو چیلنج کرتا ہوں، چوری چھپے نہیں ڈنکے کی چوٹ پکار کر کہتا ہوں کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو کہ تمہارے نزدیک کتاب وسنت کے سوا کوئی چیز دلیل نہیں ہے تو سب چھوٹے بڑے مل کر اس روایت میں آنحضرت ﷺ کا قول یا آپ کا فعل یا آپ کا اطلاع پا کر کم از کم خاموش رہنا کسی حدیث کی کتاب سے ثابت کرو، اور اگر نہ کرسکو اور قیامت تک نہ کرسکو گے تو اپنے اس دعوے سے دستبردار ہو جاؤ، اور اقرار کرو کہ امتیوں کے قول وفعل کو ہم اہل حدیث دلیل وحجت بناتے ہیں، یا پھر بتقاضائے غیرت اس روایت کو اپنے دلائل میں سے نکال ڈالو۔

ثانیاً- اس روایت میں تین طلاقوں کے ایک شمار کئے جانے کی تصریح نہیں ہے، بلکہ اس میں صرف اتنا مذکور ہے کہ تین طلاق ایک تھی یا ایک کی جاتی تھی، اس سے زیادہ اور اس سے صاف کوئی بات کسی صحیح طریق میں مذکور نہیں ہے، پس استدلال کرنے سے پیشتر یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ روایت میں جو کچھ مذکور ہے اس کا کوئی اور مطلب ہو ہی نہیں سکتا بجز اس کے کہ تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی تھیں، اور یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ امام ابوزرعہ رازی اتنے بڑے محدث اور امام ہیں کہ امام مسلم نے ان کے سامنے اپنی صحیح پیش کی، اور انھوں نے جن جن حدیثوں کو معلول قرار دیا ان کو امام مسلم نے بے چون وچرا حذف کر دیا، انھیں ابوزرعہ نے روایت مذکورہ کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ یہ طلاق جو آج تین تین دی جاتی ہے عہد نبوی وعہد

صدیقی میں ایک ہی دی جاتی تھی، پس جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور لوگوں نے دھڑا دھڑ تین تین طلاقیں دینا شروع کیں تو انھوں نے ان کو لازم بھی کر دیا (دیکھو سنن کبریٰ بیہقی وغیرہ) یہاں سے معلوم ہوا کہ اڈیٹر صاحب نے صحیح مسلم کی روایت کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اس میں زبردست خیانت کی ہے، اگر وہ دیانت سے کام لیتے تو الفاظ روایت کا لفظی ترجمہ لکھ کر یہ ثابت کرتے کہ ان کا یہ مطلب ہے۔

ثالثاً - روایت مسلم میں اس کی تصریح بھی نہیں ہے کہ کون سی تین طلاق ایک تھی، ایک ساتھ دی ہوئی یا الگ الگ طہر میں، پھر ایک ساتھ دی ہوئی بھی ایک لفظ میں یا تین لفظوں میں، پھر وہ بھی مدخولہ کو یا غیر مدخولہ کو، لہذا اس روایت سے استدلال کرنے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس سے ہر قسم کی تین طلاقیں مراد ہیں یا اس کی بعض قسمیں۔ اگر تمام قسمیں مراد ہیں تو یہ روایت قرآن وحدیث کے خلاف ہو جائے گی، اور اگر بعض قسمیں مراد ہیں تو وہ کون کون ہیں، اور اس کی کیا دلیل ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے انھیں بعض قسموں کے متعلق یہ بیان کیا ہے اور ان بعض قسموں کے مراد ہونے کی خود حضرت ابن عباسؓ نے تصریح کی ہے، یا حضرات اہل حدیث اپنی انکل سے ان قسموں کو متعین کرتے ہیں، یا کسی آیت وحدیث کی مدد سے ان قسموں کو اس طرح متعین کرتے ہیں کہ جن جن قسموں کو اس روایت میں داخل ماننے سے قرآن وحدیث سے یہ روایت ٹکراتی ہے ان کو اس روایت سے خارج کر دیتے ہیں باقی کو مراد لیتے ہیں، تو بتایا جائے کہ اس طرح بعض قسموں کو مراد لینے اور بعض کو خارج کرنے کا اختیار صرف اڈیٹر صاحب اور ان کے اکابر واصاغر ہی کو ہے یا دوسروں کو بھی۔ جب تک یہ باتیں صاف نہ کر لی جائیں اس وقت تک اس روایت کو استدلال کے لیے لانا صریح مغالطہ ہے، اور یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اڈیٹر صاحب کا "ایک ساتھ دی ہوئی" کے لفظ کا اضافہ کرنا خلاف دیانت ہے۔

حضرات غیر مقلدین غور کریں کہ جب تک اپنی طرف سے بلا دلیل ''ایک ساتھ دی ہوئی'' اور ''ایک شمار ہوتی تھیں'' کا اضافہ نہیں کیا جاتا ہے، اس وقت تک بات نہیں بنتی، تو یہ حدیث سے استدلال ہوا یا من گھڑت اضافہ ہے؟

رابعاً- یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے صرف طاؤس نقل کرتے ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے آٹھ شاگرد یہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ ایک مجلس کی تین طلاقوں کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے تھے، ان فتووں کی تفصیل دیکھنا ہو تو ابوداود، سنن بیہقی اور ابن القیم کی تصنیفات کی طرف رجوع کیا جائے۔ پس روایت کا وہ حصہ جس میں تین طلاقوں کا ایک ہونا بیان کیا گیا ہے حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے شاگردوں کی روایتوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے غلط ہے یا منکر یا شاذ، جیسا کہ امام ابن عبدالبر مالکی، ابوبکر رازی، امام احمد بن حنبل اور بیہقی کی تحقیق ہے۔ اہل حدیث دوستو! برا نہ ماننا یہ میں نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ ائمہ حدیث فرما رہے ہیں، بخیال اختصار انہیں چار وجہوں پر اقتصار کرتا ہوں، اگر اس سے زیادہ تفصیل موجب تطویل نہ ہوتی تو میں امام شافعی، امام ساجی، امام ابن المنذر، امام باجی، امام اسحٰق بن راہویہ استاذ امام بخاری، امام ابن سریج، علامہ ابن العربی، قرطبی، امام نووی، حافظ ابن حجر وغیرہ کی تحقیقات پیش کرتا، اور دکھاتا کہ جس طرح امام ابن عبدالبر اور ابوبکر رازی، امام احمد، امام بیہقی، امام ابوزرعہ رازی، حتی کہ امام ظاہر محمد بن حزم نے اس روایت کو مسئلۂ نزاعیہ میں استدلال کے قابل نہیں سمجھا ہے، مذکورہ بالا حضرات نے بھی استدلال کے قابل نہیں سمجھا ہے۔

**اہل حدیث کے دعویٰ اجماع کی حقیقت** ہمارے اسی بیان سابق سے اس دعوائے اجماع کی حقیقت بھی کھل جاتی ہے، جس کا ذکر اڈیٹر صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: ''پس اول اجماع اور وہ بھی صحابہ کا اجماع یعنی تین طلاقوں کے ایک

ہونے پر ہوا ہے، تقریباً پچیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی ایسی نہ تھی جو ایسی ایک ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقوں کو تین شمار کرتی ہو" (ص ۳)۔ اس لیے کہ اس دعویٰ کی بنیاد روایت مسلم کے اسی حصہ پر ہے جس کو ائمۂ حدیث نے یا تو غلط و منکر و شاذ کہا ہے، یا یہ کہا ہے کہ تین کو ایک شمار کرنے کا اس میں کوئی ذکر ہی نہیں ہے، یا بے خبری کی وجہ سے منسوخ شدہ چیز پر بعض اشخاص کا عمل اس کو مانا ہے، اور روایت کے اس حصہ کو حضرت جابرؓ کی روایت متعہ کی نظیر قرار دیا ہے (دیکھو حافظ ابن حجر کی فتح الباری) میں یہاں پر ایک کالم میں روایت طلاق مع ترجمہ اور دوسرے کالم میں حضرت جابرؓ کی روایت متعہ مع ترجمہ نقل کرتا ہوں:

کان الطلاق علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة آنحضرتؐ کے عہد میں اور ابوبکر کی خلافت میں اور حضرت عمر کی خلافت کے دو برس میں تین طلاق ایک تھی۔ دوسرے طریق میں ہے: أتعلم انما کانت الثلاث تجعل واحدة علی عهد النبی ﷺ وابی بکر وثلاثاً من إمارة عمر فقال ابن عباس: نعم، کیا آپ جانتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے عہد میں اور ابوبکرؓ کی خلافت میں اور

فسأله القوم عن اشیاء ثم ذکروا المتعة فقال نعم استمتعنا علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر وعمر، یعنی حضرت جابرؓ سے لوگوں نے چند باتیں دریافت کیں پھر متعہ کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ ہاں ہم نے آنحضرتؐ کے زمانہ میں اور ابوبکر کے عہد خلافت میں اور عمرؓ کی خلافت میں متعہ کیا۔ دوسرے طریق میں ہے: کنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقیق الایام علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر حتی نهی عنه عمر فی شان عمرو بن حریث، یعنی ہم ایک مٹھی کھجور اور آٹے پر چند دنوں کے لیے

| | |
|---|---|
| عمرؓ کی خلافت کے تین برس میں تین ایک کی جاتی تھی؟ ابن عباسؓ نے فرمایاہاں (مسلم ۱؍۴۷۷-۴۷۸) | آنحضرتؐ کے عہد میں اور ابوبکرؓ کی خلافت میں متعہ کرتے تھے یہاں تک کہ عمرؓ نے ابن حریث کے قصہ میں اس سے منع کردیا (مسلم شریف ۱؍۴۵۱) |

ناظرین! طلاق اور متعہ دونوں کی روایتیں آپ کے سامنے ہیں اور دونوں میں یکساں بیان ہے، طلاق والی میں بھی یہ ہے کہ عہد نبوی وعہد صدیقی وعہد فاروقی کے ابتدائی سالوں میں تین ایک تھی، اور متعہ والی میں بھی یہ ہے کہ عہد نبوی وعہد صدیقی اور عہد فاروقی کے ابتدائی سالوں میں متعہ ہوتا تھا، بلکہ متعہ والی روایت طلاق والی سے زیادہ صاف ہے، اس لیے کہ اس میں یہ ہے کہ ''ہم متعہ کرتے تھے'' برخلاف طلاق والی کے کہ اس میں اولاً تو شمار کرنے کی تصریح نہیں، اور اگر بالفرض ہو بھی تو یہ مذکور نہیں کہ کون کرتا تھا۔

اب میں انصاف پسند ناظرین سے پوچھتا ہوں کہ اگر پہلی روایت سے تین کے ایک ہونے پر صحابہ کا، اہل مدینہ کا اجماع ثابت ہوتا ہے، اگر اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تقریباً پچیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی ایسی نہ تھی جو ایسی ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقوں کو تین شمار کرتی ہو، اور اگر اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں جن صحابہ کا انتقال اور شہادت ہوئی بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہزاروں ہوں گے لیکن ان سب کا اجماع اسی پر رہا، ہاں ہاں اس سے اگر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور کی حیات میں جو صحابہ انتقال فرما گئے وہ اسی پر رہے، خلافت صدیقی میں جو صحابہ واصل بخدا ہوئے اسی مذہب پر رہے، تین سال تک خلافت فاروقی میں جتنے صحابہ شہید ہوئے، یا ویسے ہی رب سے ملے، سب کا فتویٰ یہی رہا (نکاح محمدی ص ۳ و ۴) ۔ تو اللہ کو حاضر وناظر جان کر بتاؤ کہ کیا دوسری روایت سے صحابہ واہل مدینہ کا اجماع جواز وعمل متعہ پر نہ

ثابت ہوگا، کیا اس سے یہ نہ ثابت ہوگا کہ تقریباً بیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی بھی ایسی نہ تھی جو متعہ کو جائز نہ کہتی ہو اور اس پر عمل نہ کرتی ہو، ہاں ہاں ذرا سینہ پر ہاتھ رکھ کر بتاؤ کہ اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ حضور کی حیات میں جو صحابہؓ انتقال فرما گئے وہ سب متعہ کے قائل رہے، خلافت صدیقی میں جو صحابہؓ واصل بخدا ہوئے وہ سب اسی مذہب پر رہے، خلافت فاروقی میں عمرو بن حریث کے قصہ تک جتنے صحابہ شہید ہوئے یا ویسے ہی رب سے ملے سب متعہ کو جائز کہتے رہے، اس مدت مدید تک ایک صحابی بھی اس مسئلہ میں مخالف نہ تھا۔ اڈیٹر صاحب اب بغلیں نہ جھانکو، کردو متعہ کو بھی جائز، رہی سہی کمی بھی پوری ہو جائے۔

بھولے اڈیٹر! تم کو پتہ نہ ہوگا، آؤ میں تم کو بتا دوں وہی تمہارے امام تمہارے شیخ الاسلام علامہ ابن القیم جن کی اندھی تقلید میں تم یہ سب بک گئے ہو، اور ان کے ایک ایک لفظ کو وحی کی طرح معصوم سمجھ کر بلا غور و تامل اردو میں نقل کرتے چلے گئے ہو، مسئلۂ متعہ میں وہ اپنی ساری لفاظی بھول گئے، یہاں ان کا سارا جوش و خروش فرو ہو گیا، اور وہ تمام شوراشوری یہاں بے نمکی میں تبدیل ہوگئی؛ باوجودیکہ متعہ کی روایت میں صاف صاف یہ مذکور ہے کہ ہم اسے عہد نبوی میں بھی کرتے تھے، عہد صدیقی میں بھی کرتے تھے، اور عہد فاروقی میں بھی کرتے تھے، یہاں تک کہ عمرو بن حریث کے قصہ میں حضرت عمرؓ نے اس سے منع کیا، لیکن علامہ ابن القیم کی تحقیق میں نہ اس سے جواز متعہ پر اجماع صحابہؓ ثابت ہوتا نہ اس سے یہ لازم آتا کہ کچھ لوگ کرنے والے تھے، کچھ اس کو جان کر برقرار رکھنے والے، کچھ سکوت سے رضامندی ظاہر کرنے والے۔ یہاں پر تو [illegible] ن تحریر کی بموجب صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ کوئی کوئی شخص جس کو متعہ کے منسوخ ہونے کی اطلاع نہ پہنچی تھی، بے خبری میں ایسا کر گزرتا ہوگا، اور منسوخیت کا علم رکھنے والوں [illegible] کی اطلاع بھی نہ ہوتی ہوگی۔

کیا تماشا ہے کہ "ہم متعہ کرتے تھے" کا مطلب تو یہ ہو کہ کوئی کوئی بے خبری سے کر لیتا تھا، اور "تین طلاق ایک تھی" کا مطلب یہ کہ سب کے سب تین کو ایک قرار دیتے تھے، متعہ کرنے کی تو کسی کو اطلاع نہ ہو، لیکن کوئی ایک شخص تین طلاق دیدے تو تمام بلادِ اسلامیہ میں یہ خبر بجلی کی طرح پھیل جائے، اور ان مختلف بلاد کے تمام صحابہؓ فتویٰ یا سکوت سے اس کو ایک قرار دینے لگیں۔ یہ کیا اندھیر ہے کہ مسئلۂ طلاق میں تو حضرت عمرؓ کے حکم کو نسخ سابق کا اعلان قرار دینے پر غوغا مچایا جائے، اس کے انکار وتکذیب کے لیے صفحے کے صفحے سیاہ کر ڈالے جائیں، اور اس کی تغلیط کے لیے ساری منطق خرچ کر دی جائے (دیکھو نکاح محمدی از صفحہ ۲۰ تا ۲۷) لیکن مسئلۂ متعہ میں خود بھی بات کہتے ہوئے کوئی جھجک نہ محسوس کی جائے، ساری منطق بالائے طاق رکھ دی جائے، سارے وجوہ انکار سے آنکھ بند کر لی جائے، مسئلۂ طلاق میں تو ناسخ کا اتنے عرصۂ دراز تک مشہور نہ ہونا خلاف قیاس اور بعید از عقل ہو (دیکھو نکاح محمدی صفحہ ۲۲ و ۲۳) اور مسئلۂ متعہ میں بعینہ یہی چیز عین عقل وقیاس کے مطابق ہو۔ وہاں تو یہ کہنے سے کہ حضرت عمرؓ نے تین طلاقوں کو نافذ کیا، عمرؓ کا حکم نبوی کو منسوخ کرنا لازم آوے، اور عوام کے جذبات کو برانگیختہ کرنے کے لیے ہم سے یہ پوچھا جائے کہ کیا حضرت عمرؓ کو یہ اختیار تھا، ان کا یہ منصب تھا، اور ان کی یہ مجال تھی کہ حکم نبوی کو منسوخ کر دیں (دیکھو نکاح محمدی ص ۲۰) لیکن مسئلۂ متعہ میں یہ کہنے سے کہ حضرت عمرؓ نے متعہ سے منع کیا نہ ان کا حکم نبوی کو منسوخ کرنا لازم آتا نہ چھوٹے منھ سے کوئی علامہ ابن القیم سے حضرت عمرؓ کے اختیارات کی حدود دریافت کرتا۔

دیکھو علامہ موصوف زاد المعاد میں صاف صاف فرماتے ہیں:

| فوجب حمل حديث جابر على ان الذى أخبر | یعنی متعہ کے باب میں حضرت جابر کی حدیث کا یہ مطلب لینا واجب ہے کہ جس نے عہد صدیقی |
|---|---|

عنه بفعلها لم يبلغه التحريم ولم يكن قد اشتهر حتى كان زمن عمر رضي الله عنه فلما وقع فيها النزاع ظهر تحريمها واشتهر

وفاروقی میں متعہ کیا تھا اس کو اس کی حرمت (یعنی اس کے جواز کا منسوخ ہو جانا) نہیں پہنچی تھی اور تحریم و نسخ کی شہرت نہیں ہوئی تھی جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور مسئلۂ متعہ میں نزاع واقع ہوا تو اس کا حرام ہونا (اور اس کے جواز کا منسوخ ہونا) ظاہر ہوا اور مشہور ہوا۔

بلکہ اس باب میں تو ابن القیم نے ایک گروہ کا یہ قول بھی بلاتردید نقل کر ڈالا کہ متعہ سے خود حضرت عمرؓ نے منع کیا، اور انھیں نے اس کو حرام قرار دیا، اور آنحضرت ﷺ نے جس طرح اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کے اتباع کا بھی امر فرمایا ہے۔ اڈیٹر صاحب یہ دورنگی چال (بقول آپ کے) کیسی؟

پھر یہ بھی عجیب حساب و کتاب ہے کہ اڈیٹر صاحب اور ان کے امام متبوع کو جب اپنے مسلک کی نمائشی قوت ... ہوتی ہے تو سارے صحابہ کو مفتی قرار دے لیتے ہیں کہ "آنحضرت ﷺ کے جملہ ساتھی، صدیق اکبر کی خلافت کے زمانہ کے جملہ صحابہ، تین سال تک خلافت فاروقی کے جملہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی کے مفتی تھے" (ص ۵)۔ اور جب دوسرا کوئی موقع آتا ہے تو صحابہ میں مفتیوں کی تعداد کل ایک سوتیس سے کچھ زائد رہ جاتی ہے، اور اس تعداد میں بھی ایک سو دس سے زیادہ صحابی محض برائے نام مفتی بتائے جاتے ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ ان تمام لوگوں کے فتوے انتہائی تجسس و تلاش کے بعد اکٹھے کئے جائیں تو ایک چھوٹا سا جز تیار ہو سکے گا (دیکھو اعلام الموقعین) لہذا صحابہؓ میں مفتیوں کی تعداد درحقیقت صرف بیس ہوئی، پس اس حقیقت کو سامنے رکھنے کے بعد یہ سمجھنا بہت آسان ہے کہ مسئلۂ طلاق میں اڈیٹر "محمدی" کو تو

جانے دیجئے ان کے بڑوں نے بھی کس قدر لغاظی سے کام لیا ہے۔ اس مقام پر اڈیٹر "محدی" کا یہ کارنامہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ انھوں نے مذکورہ بالا مضمون کے لیے حدیث مسلم کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ اس میں نہ تو جملہ ساتھی یا جملہ صحابہ کا کوئی ذکر ہے، نہ فتویٰ دینے کا، مگر اڈیٹر صاحب کی جرات قابل داد ہے کہ انھوں نے پہلے وضاعین حدیث کو مات کر دیا، اسی طرح اس کے پہلے وہ حضرت زبیرؓ حضرت ابوموسیٰؓ حضرت ابن عوفؓ اور حضرت ابن عباسؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی نسبت لکھ چکے ہیں کہ ان حضرات نے تین طلاق کے ایک ہونے کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ ان کے مقتدیٰ اور پیش رو علامہ ابن القیم کی تصریح کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کے سوا ان میں سے ایک صحابی کے بھی فتوے کا کوئی صحیح ثبوت نہیں ہے (دیکھو اغاثہ ص ۱۷۹) اور آگے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کا بھی کوئی صحیح ثبوت نہیں ہے، لہذا یہ بھی ایک بے سروپا افسانہ ہے، علامہ کی اس تصریح کے بعد حضرات مذکورین کا اس سلسلہ میں نام لینا انتہائی درجہ کی ڈھٹائی ہے، اور ناواقفوں کو دھوکا دینا ہے۔

اسی مقام پر اڈیٹر صاحب نے اپنے جہل یا کمال فریب کاری کا ایک اور نمونہ بھی پیش کیا ہے، وہ یہ کہ مولوی شفیع صاحب نے لکھا تھا کہ "اس کے خلاف جس کسی نے بھی کہا ہے وہ بالکل شاذ وقول مردود ہے ومخالف اہل سنت والجماعت کے ہے روافض وغیرہ سے اس کو لیا ہے" یعنی مولوی شفیع صاحب نے جمہور کے مخالف قول کو مردود ومخالف قول اہل سنت کہا تھا، مگر اڈیٹر صاحب نے اس قول کے اختیار کرنے والوں اور اس پر فتویٰ دینے والوں کو مردود ومخالف بنا ڈالا، اگر دونوں باتوں میں اڈیٹر صاحب کوئی فرق نہیں کر سکے تو ان کو اپنے فہم یا دیانت کا ماتم کرنا چاہئے۔ صحابہؓ کے بعد تابعین وتبع تابعین وغیرہم کی نام شماری میں بھی اڈیٹر صاحب نے اسی قسم کی

جرأت کی ہے، جس کو اس کا تفصیلی رد دیکھنا ہو وہ ((اعلام مرفوعہ)) و ((الازہار مربوعہ)) کا مطالعہ کرے۔ یہاں اختصار کے ساتھ صرف اس قدر لکھا جاتا ہے کہ طاؤس کے بیٹے نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے، جو تین کو ایک کرنے کی نسبت طاؤس کی طرف کرے، اس بات کو کرابیسی نے بسند صحیح نقل کیا ہے (اشفاق ص ۴۳ و ۴۷) اسی طرح بعض حنبلی حضرات کا نام لینا بھی صرف فریب ہے، ابن القیم نے تصریح کی ہے کہ میں نے کسی حنبلی عالم کا یہ قول نہیں پایا، ہاں ابن تیمیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ ہمارے دادا پوشیدہ طور پر اس کا فتویٰ دیتے تھے، ابن القیم کے قول سے اور سب حنابلہ کی طرف تو اس نسبت کا غلط ہونا ظاہر ہو گیا اور جد ابن تیمیہ کی نسبت کا جھوٹ ہونا خود ان کی منتقیٰ سے ظاہر ہے، اس لیے کہ وہ حنفیوں کا جو قول ہے اس پر اجماع نقل کرتے ہیں (دیکھو صفحہ ۴۴۷) اسی طرح بعض مالکیہ کے فتوے کے لیے جو تلمسانی کا حوالہ دیا ہے، تو تلمسانی نے نوادر کا حوالہ دیا ہے مگر نوادر میں یہ موجود نہیں، شیخ خلیل مالکی نے اس کی تصریح کی ہے، اڈیٹر نے ایک نام حجاج کا لیا ہے اس کی نسبت قاضی ابن العربی مالکی نے لکھا ہے:

ولا احتفال بالحجاج واخوانه من الرافضة — یعنی حجاج اور ان کے بھائی رافضیوں کی کچھ پروا نہ کی جائے گی

نیز انھوں نے حجاج کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ اس صورت میں ایک طلاق بھی نہیں پڑے گی (دیکھو ادکام ص ۸۰)

حدیث رکانہ | اس بے سروپا تطویل لاطائل کے بعد اڈیٹر صاحب نے دوسری حدیث بایں الفاظ نقل کی ہے: ”مسند احمد اور سنن میں حدیث ہے کہ حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں ایک ہی مجلس میں دیدیں پھر پچھتانے لگے، حضور نے فرمایا تم نے اسے کیسے طلاقیں دیں؟ عرض کیا، حضور میں نے اسے تین طلاقیں دیدی

ہیں، آپ نے پھر پوچھا ایک ہی مجلس میں؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، آپ نے فرمایا جاؤ اس سے رجوع کرلو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کرلیا" (ص ۷)

لیکن اس روایت کو دلیل میں پیش کرنا اپنی ناواقفیت کا اعلان کرنا ہے، فن حدیث میں جس کو معمولی شُد بُد ہوگی وہ بھی جانتا ہوگا کہ ائمہ حدیث نے تصریح کی ہے کہ یہ روایت ضعیف و ناقابل استدلال اور خلاف واقعہ ہے۔ قصہ یوں ہے کہ حضرت رکانہ کی طلاق کے بارے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، مگر صحیح بات یہ ہے کہ انھوں نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی ہے، چنانچہ امام المحدثین حضرت امام بخاری نے فرمایا ہے:

أصحها أنه طلقها البتة وأن الثلاث ذكرت فيه على المعنى

یعنی سب سے صحیح بات یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو لفظ بتہ سے طلاق دی تھی، اور تین طلاق والی روایت روایت بالمعنی ہے۔

بخاری کا یہ قول ابن القیم نے زاد المعاد میں، اور مولوی شمس الحق اہلحدیث نے تعلیق مغنی صفحہ ۴۳۹ میں نقل کیا ہے۔

امام ابوداود (جن کی سنن ابوداود صحاح ستہ میں داخل ہے) نے صاف صاف اپنی سنن صفحہ ۲۱۸ و ۲۱۹ میں فرمایا ہے کہ اس واقعہ میں یہی صحیح ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ سے طلاق دی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابوداود کی تائید کی ہے، اور جو علت انھوں نے تین والی روایت میں بیان کی ہے، اس کو ابن حجر نے مضبوط قرار دیا ہے (فتح الباری جلد ۹) امام بیہقی نے فرمایا:

هذا الاسناد لا تقوم به الحجة

یعنی یہ سند دلیل نہیں بن سکتی (سنن بیہقی ۷/۳۳۹)

اور بتہ والی روایت کو تین والی کے مقابلہ میں ترجیح دی ہے، نیز حافظ ابن حجر

نے اس روایت کو تلخیص میں معلول کہا ہے (ص ۳۱۹) حافظ ذہبی نے اس کو داود بن الحصین کے مناکیر میں ذکر کیا ہے (دیکھو میزان) امام بخاری کے استاذ ابن المدینی اور امام ابوداود کی تحقیق کے لحاظ سے بھی یہ روایت منکر ہے، اس لیے کہ ان دونوں بزرگوں نے فرمایا ہے کہ داود بن الحصین نے جو حدیث عکرمہ سے روایت کی ہے وہ منکر ہوتی ہے، اور اس حدیث کو داود نے عکرمہ سے روایت کیا ہے، لہذا یہ بھی منکر ہوئی۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ غیر مقلدین کے پیشوائے بزرگ علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| أثبت ما روی فی قصة رکانة أنه طلقها البتة لا ثلاثاً | یعنی رکانہ کے قصہ میں سب سے زیادہ صحیح وثابت بات یہ روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو لفظ بتہ سے طلاق دی، تین طلاق نہیں دی ہے۔ |

بتہ کے لفظ سے طلاق دینے کی روایت ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ، مسند دارمی مسند امام شافعی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، سنن دارقطنی، سنن بیہقی وغیرہ میں موجود ہے۔ دارقطنی نے اس کو ذکر کر کے فرمایا کہ ابوداود نے اس کو صحیح فرمایا ہے، ابن ماجہ کے استاذ طنافسی نے کہا کہ یہ حدیث کتنی شریف و بہتر ہے! ابن حجر نے کہا کہ اس کو ابوداود، ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے (تلخیص ص ۳۱۹)۔ میں کہتا ہوں کہ اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے۔ بتہ والی روایت کا مضمون یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو لفظ بتہ سے طلاق دیدی (یعنی انت طالق البتة تجھ کو بتہ طلاق ہے) کہہ دیا، اس کے بعد خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ اس لفظ سے تم نے کیا ارادہ کیا، انھوں نے کہا ایک طلاق کا، آپ نے فرمایا: بخدا؟ انھوں نے کہا بخدا، تب آپ نے فرمایا کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی ہے۔ دوسرے طریق میں ہے کہ آپ نے تین بار قسم لی۔

اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں، ایک یہ کہ حضرت رکانہ نے تین طلاق نہیں دی تھی، دوسرے یہ کہ حضرت ﷺ کا تین تین دفعہ قسم کھلا کر پوچھنا کہ تم نے بتہ سے کیا نیت کی ہے؟ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر انھوں نے تین کی نیت کی ہوتی تو تین پڑ جاتی، اس لیے کہ اگر تین کی نیت سے بھی ایک ہی پڑتی تو تین تین دفعہ قسم لینا بےکار تھا۔

(ف) لفظ بتہ سے طلاق دینے کا حکم فقہ حنفی میں بھی یہی لکھا ہوا ہے جو حدیث سے ثابت ہے یعنی ایک کی نیت سے ایک، اور تین کی نیت کرے تو تین۔

اس کے بعد اڈیٹر صاحب نے مذاہب علماء بیان کرنا شروع کر دئے ہیں، اور سلسلہ میں عینی شرح بخاری اور عمدۃ الرعایۃ کا حوالہ دیا ہے۔ میں ناظرین سے درخواست کروں گا کہ وہ ان دونوں عبارتوں کے متعلق ((از بار مربوعہ)) پڑھیں۔

## بحث نسخ

مولوی محمد شفیع صاحب نے لکھا تھا: "واقعہ یہ ہے کہ جن روایات کو اخبار محمدی نے اپنے مقصد کے ثبوت میں نقل کیا ہے یا منسوخ ہیں یا مؤول اور ان کے منسوخ ہونے پر خود حضرت ابن عباسؓ جو راوی حدیث ہیں شہادت دیتے ہیں"۔ اس کے بعد ابو داود سے ایک حدیث نقل کی ہے۔ اڈیٹر صاحب اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث مسنون (یعنی الگ الگ طہر کی) تین طلاقوں کے بعد رجعت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے، تین (اکٹھی) طلاقوں کا ایک ہونا اس سے منسوخ نہیں ہوتا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "مفتی صاحب تین طلاقوں کے ایک ہونے کو منسوخ فرمارہے ہیں اور دلیل دیتے تین مسنون طلاقوں کے بعد رجعت منسوخ ہونے کی جس کے سب قائل ہیں" (ص ۹)

مجھے یہ مضمون دیکھ کر اڈیٹر صاحب اور ان کے استاد کے (جن سے انھوں نے سنن ابوداود پڑھا ہے) نیز ان اکابر اہل حدیث کے (جن کی نظر سے نکاح محمدی گذرا ہے) فہم و دیانت پر حد درجہ افسوس ہوا (نوٹ:- حضرات اہل حدیث برا نہ مانیں ع: ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے۔ اڈیٹر نے یہاں اور اس سے پہلے بھی اکابر دیوبند پر جو حملے کیے ہیں ان کو پڑھیں اور مجھے معذور رکھیں) ہم کو اڈیٹر صاحب سے کوئی وجہ پرخاش نہ تھی، بشرطیکہ انھوں نے اس دعوے پر کوئی معقول دلیل بھی پیش کردی ہوتی، مگر معقول تو درکنار کوئی نامعقول دلیل بھی وہ بیان نہ کر سکے۔ آپ نے یہ دعویٰ تو کر دیا کہ مفتی صاحب کی پیش کی ہوئی حدیث میں تین مسنون طلاقوں کے بعد رجعت کا منسوخ ہونا بیان کیا گیا ہے، لیکن نہ تو اس حدیث کے کسی لفظ سے اس کو ثابت کیا گیا اور نہ یہی نقل کیا گیا کہ فلاں واقف فن نے اس حدیث کا یہ مطلب لکھا ہے، کیا یہ بے سمجھی نہیں ہے؟

اڈیٹر صاحب لکھتے ہیں: ''مندرجہ بالا روایت ابن عباس، جس میں ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ مرد اپنی بیوی کو دو تین ...... بلکہ سو طلاقیں دیتا جائے لیکن عدت کے اندر رجوع بھی کر لیا کرے تو اسے حق حاصل تھا''

حالانکہ روایت ابن عباس میں یہ نہیں ہے، ہرگز نہیں ہے، خدا کی قسم نہیں ہے (نوٹ:- یہ قسم اڈیٹر کی قسم کا جواب ہے دیکھو ص ۱۴ س ۱۴) بلکہ یہ ابن عباسؓ پر افترا ہے، بد دیانتی ہے۔ مفتی شفیع کے حوالہ سے اڈیٹر نے ابن عباسؓ کی روایت اختصار کے ساتھ نقل کی ہے، میں اس کو ابوداود سے بتمام و کمال نقل کرتا ہوں:

| | |
|---|---|
| عن ابن عباس والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء ولا یحل لھن أن یکتمن ما خلق اللہ | ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ والمطلقات یتربصن الآیة بات یہ تھی کہ آدمی جب اپنی بی بی کو طلاق دیتا |

| | |
|---|---|
| فی أرحامهن الآیة. وذلک ان | تو وہ رجعت کا حق دار ہوتا تھا چاہے اس |
| الرجل کان إذا طلق امرأته فهو | نے تینوں طلاقیں دیدی ہو پس یہ |
| أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً | منسوخ ہوگیا، اور الطلاق مرتان |
| فنسخ ذلک وقال الطلاق مرتان | نازل ہوئی۔ |

اب ناظرین اس روایت کو اڈیٹر صاحب کے بیان سے ملائیں، اور بتائیں کہ اس میں وہ بات کہاں مذکور ہے جو وہ کہہ رہے ہیں، بلکہ یہ روایت تو ان کے بیان کی تکذیب کرتی ہے، اس لیے کہ وہ جاہلیت کا دستور بیان کرتے ہیں، اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور ابتدائے اسلام میں تھا اور و المطلقت یتربصن والی آیت کے ماتحت یہ دستور تھا جس کو الطلاق مرتان الخ نے منسوخ کیا۔ اور یہ دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہے، پس اڈیٹر سوچیں کہ اس کو ظالمانہ قانون کہہ کر وہ اپنی جہالت سے کس کو ظالم بنا رہے ہیں۔ یونہی اس روایت میں دو تین چار پانچ الخ کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی دی ہوں تو رجعت کر سکتا تھا، اور یہ طلاقیں تین متفرق اور تین مجموعی دونوں کو شامل ہیں، اس لیے کہ روایت میں کوئی تخصیص نہیں ہے، چنانچہ روایت کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں، پس یہ کہنا کہ تین مسنون کے بعد رجعت کا منسوخ ہونا اس روایت میں بیان کیا گیا ہے تحکم، زبردستی، اور خلاف دیانت ہے۔

میں نے ابھی جو کچھ کہا ہے یہی وہ ائمۂ حدیث بھی فرماتے ہیں جن کی تحقیقات کو اہل حدیث دوسرے مسائل میں دانت سے پکڑتے ہیں، چنانچہ امام بیہقی شافعی نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے حدیث مسلم کا جو پہلے آچکی ہے جواب دیا ہے، اور اس کو اس روایت کے مخالف ہونے کی وجہ سے نامقبول قرار دیا ہے، نیز امام شافعیؒ نے حدیث مسلم کو منسوخ ثابت کیا ہے، بیہقی نے امام شافعیؒ کی وہ

تقریر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| روایة عکرمة عن ابن عباس قد مضت فی النسخ وفیہا تاکید لصحة ہذا التاویل | یعنی نسخ کے باب میں ابن عباسؓ کی روایت گذر چکی، اس سے امام شافعی کے اس بیان کی تائید وتاکید ہوتی ہے۔ |

نیز امام ابوداود نے بھی اس سے تین مجموعی کے بعد رجعت کا منسوخ ہونا سمجھا ہے، چنانچہ ابن القیم نے اغاثہ میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ ابوداود نے اس روایت سے حدیث مسلم کو منسوخ قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے اور بعینہ اس روایت کے لیے وہ باب باندھا ہے جو ابوداود نے باندھا ہے۔

بات یہ ہے کہ اڈیٹر صاحب یہ سب کچھ ابن القیم کی تقلید میں کہہ رہے ہیں، ان کی تقلید کے سوا ان کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے۔ لیکن اگر تقلید ہی کرنا ہے تو ان ائمۂ حدیث کی تقلید ان کی تقلید سے بہتر ہے، اور اگر تقلید نہیں کرنا ہے تو اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کریں۔

اب رہا اڈیٹر صاحب اور علامہ ابن القیم کا یہ تو ہم کہ اگر یہ حکم منسوخ ہوگیا تھا تو اس پر عہد فاروقی تک برابر عمل کیسے جاری رہا؟ تو یہ توہم اسی شخص کو ہو سکتا ہے جو احادیث سے بالکل ناواقف و بے خبر ہو، یا جان بوجھ کر مغالطہ دینا چاہتا ہو۔ ناظرین بھولے نہ ہوں گے کہ متعہ عہد نبوی میں منسوخ ہو چکا تھا، لیکن عہد فاروقی تک اس پر عمل ہوتا رہا، اس روایت کو ابن القیم نے خود ہی زاد المعاد میں نقل کیا ہے۔

# حیلہ

اس تقریر سے یہ صاف واضح ہو گیا کہ حیلہ کو مطلقاً کوئی شخص بھی حرام نہیں کہتا۔ بلکہ تمام ائمہ اسلام اس کی تقسیم کرتے ہیں اور کسی قسم کو حلال اور کسی کو حرام بتاتے ہیں، اس لیے مطلق حیلہ کی مذمت کرنا یا اس کے قائل و فاعل کو مورد طعن و نشانۂ ملامت بنانا قلت علم یا قلت دیانت ہے۔ اور سلف سے جو حیل منقول ہیں وہ مباح یا واجب کی جنس سے ہیں اور اگر کوئی حیلہ از قسم حرام ان کی طرف کسی نے منسوب کر دیا ہو تو یہ ناقل کا افتراء ہے، اس لیے مذموم حیل کے سلسلہ میں دوسری صدی کی ابتدا کا نام لینا قابل نفرین جرات ہے

# حیلہ

مولوی عبدالحی پروفیسر جامعہ ملیہ نے ایک کتاب "التفسیر الجدید" تصنیف کی تھی، ان کی اس کتاب میں بہت ساری فروگذاشتیں اور غلطیاں تھیں، حضرت محدث کبیرؒ نے ان کی اس کتاب کا جواب "التنقید السدید علی التفسیر الجدید" کے نام سے لکھا جو "النجم" لکھنؤ میں ذی قعدہ ۱۳۴۹ھ کے شمارہ میں شائع ہوا، حضرت محدث کبیرؒ کی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی، چنانچہ اس پر حضرت تھانویؒ نے بھی تقریظ تحریر فرمائی، حیلہ پر اس میں نہایت عمدہ اور نفیس بحث کی گئی ہے، پیش نظر مضمون اسی کا ایک حصہ ہے۔ (ادارہ)

حیلہ سازی: صفحہ ۱۵۱ میں آپ نے ایک فٹ نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ میں پہلے علماء یہود کی خرابیوں کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد یہ دعوی کیا ہے کہ آج امت مسلمہ کے علمائے سوء میں بھی یہ خرابیاں موجود ہیں، پھر ان کی تفضیح وتجہیک کے بعد چند مثالیں لکھی ہیں۔

فرماتے ہیں: "باوجود کتاب وسنت کی تصریحات کے ارباب دجل وفریب واہل جدل ومکابرہ نے وہ وہ حیلہ سازیاں کی ہیں کہ ع وائے گر در پس امروز بود فردائے"۔ دوسرے "دوسری صدی کے شروع ہی میں بعض علمائے سوء اور فقہائے دنیا نے حیلہ تراشیاں شروع کردی تھیں اور تیسری صدی میں کتاب الحیل کی

باقاعدہ تدوین وترتیب عمل میں آ گئی تھی، اس میں انھوں نے اپنے پیش رو یہودیوں کو بھی مات کردیا، خدا کا حکم تھا کہ ہر مالدار زکوۃ دے انھوں نے سال کے آخر میں تمام مال بی بی کے نام ہبہ کردیا کہ خدا دھوکے میں آ کر ہم کو مفلس و نادار سمجھ لے گا'' (صفحہ ۱۵۳)

الفاظ زیر خط کو غور سے پڑھیے اور مولانا کی دشنام طرازی کی داد دیجئے۔ اللہ اکبر! یہ آج کل کے معلمین قرآن کا طرز گفتگو ہے۔ شوخی و بے باکی کی انتہا ہو گئی کہ چودہویں صدی کا ایک طفل مکتب زمانہ کبار تابعین اور دوسرے نمبر کے خیر القرون کے علماء وفقہاء کو علمائے سوء وفقہائے دنیا کہہ کر پکارتا ہے اور آوازے کستا ہے۔ قاضی شریح، امام ابن سیرین، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، وامام شافعی، وابن سریج وغیرہم کی شان میں گستاخانہ تعریضیں کرتا ہے، فاللہ حسبہ! کاش مصنف نے یہ بھی بتادیا ہوتا کہ دوسری صدی کے ابتدا میں کن کن لوگوں نے حیلہ تراشی شروع کردی تھی تو یہ معلوم ہونے کے بعد ان کے کلام پر تبصرہ کرنے میں ہم کو بہت سہولت ہوتی، معلوم نہیں یہاں ''سکوت عین الحق'' میں کیا مصلحت تھی۔

مولانا نے حیلہ کی جو مثالیں لکھی ہیں ان پر مفصل بحث کرنے سے پہلے میرے نزدیک یہ بہت زیادہ مناسب ہے کہ حیلہ کی حقیقت پر بقدر ضرورت روشنی ڈالی جائے، میں اس بحث میں جو کچھ لکھوں گا وہ اکابر اسلام کی تحقیقات کا لب لباب ہوگا۔ اس موضوع پر بہت بسط وتفصیل کے ساتھ علامہ ابن القیم نے لکھا ہے اور بقدر ضرورت حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے۔

**حیلہ کی حقیقت** حیلہ سے مراد ہر وہ مخفی طریق ہے جس سے کسی مقصود کے تحصیل میں کام لیا جائے، چونکہ طریق اور مقصود دونوں میں تعمیم ہے اس لیے اس کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں، ۱۔طریق مباح۔مقصود حرام، ۲۔طریق حرام۔مقصود مباح،

۳-طریق مباح-مقصود مباح۔ ۴-طریق ومقصود ہر دو حرام۔ان چار صورتوں میں چوتھی صورت کے حرام ہونے اور تیسری صورت کے مباح بلکہ بسا اوقات واجب وفرض ہونے میں بھی کوئی شک وتردد نہیں اور دوسری صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس طریق کے اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، مقصود بھی حاصل ہو جائے گا۔ حافظ ابن القیم نے اس کی تصریح کی ہے (دیکھو اعلام جلد۲ صفحہ ۱۴۰) اب صرف پہلی صورت رہی جاتی ہے۔اور جو کچھ اختلاف ہے اسی میں ہے،کوئی اس کو مطلقاً جائز ومباح مانتا ہے اور کوئی مطلقاً باطل کہتا ہے۔اور کوئی یہ کہتا ہے کہ نافذ ومباح نہیں ہے،یعنی حصول مقصود تو ہو جائے گا مگر گنہگار بھی ہوگا (۱)۔اور غالباً اکثریت تیسرے قول کی طرف ہے۔اسی قول پر یہ جزئیہ مبنی ہے:

ومن نوی بعقد النکاح التحلیل کان محللاً ودخل فی الوعید علی ذلک باللعن (۲)

[جو شخص عقد نکاح کے ذریعہ حلالہ کی نیت کرے تو اس کا حلالہ ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ لعنت کی وعید میں داخل ہوگا]

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی جزئیہ کو ان امور اربعہ میں سے کسی ایک میں داخل کرنے کی بابت مجتہدین میں اختلاف ہو جاتا ہے،اور چونکہ ہر ایک مجتہد اپنی فہم وتحقیق کی بنا پر کہتا ہے جو کہتا ہے،اس لیے محل طعن نہیں ہے۔اس تقریر سے یہ صاف واضح ہو گیا کہ حیلہ کو مطلقاً کوئی شخص بھی حرام نہیں کہتا۔ بلکہ تمام ائمۂ اسلام اس کی تقسیم کرتے ہیں اور کسی قسم کو حلال اور کسی کو حرام بتاتے ہیں،اس لیے مطلق حیلہ کی مذمت کرنا یا اس کے قائل وفاعل کو مورد طعن ونشانۂ ملامت بنانا قلت علم یا قلت دیانت ہے۔اور سلف سے جو حیل منقول ہیں وہ مباح یا واجب کی جنس سے ہیں اور اگر کوئی حیلہ از قسم حرام ان

---

(۱) فتح الباری ۱۲/۲۲۶،اور یہ تعلیم اعلام ابن القیم سے بھی مستفاد ہوتی ہے ۱۲

(۲) فتح ۱۲/۲۶۷

کی طرف کسی نے منسوب کردیا ہوتو یہ ناقل کا افتراء ہے، اس لیے مذموم حیل کے سلسلہ میں دوسری صدی کی ابتدا کا نام لینا قابل نفرین جرات ہے۔ حافظ ابن القیم امام شافعیؒ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ان کے مقلدین میں بہت سے حیلے مشرقیوں سے لے کران کے مذہب میں داخل کردیا۔ وأكثر الحيل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهبه من تفرقاتهم تلقوها عن المشرقيين وأدخلوها في مذهبه (۱)۔اوراس کے ذرا آگے فرماتے ہیں کہ کسی بڑے امام سے بھی کبھی لغزش ہوجاتی ہے لیکن اس کی وجہ سے اس کی تنقیص کرنا اوراس کی وقعت مسلمانوں کے دلوں سے نکالنا ہرگز جائز نہیں ہے:

ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة وهو من الإسلام وأهله بمكان قد تكون الهفوة والزلة هو فيها معذور بل مأجور لاجتهاده فلا يجوز أن يتبع فيها ولا يجوز أن يهدر مكانته وامامته ومنزلته من قلوب المسلمين (۲)

[اور جو شخص شریعت اور واقعہ کا علم رکھتا ہے وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ایسے جلیل القدر شخص سے بھی، جس کا اسلام میں بڑا رتبہ اور عمدہ کارنامے ہوں اور اسلام اور مسلمانوں میں وہ بلند مقام رکھتا ہو، کبھی لغزش ہوجاتی ہے جس میں وہ معذور ہوتا ہے، لہذا جائز نہیں کہ اس لغزش میں اس کا اتباع کیا جائے، اور نہ یہ جائز ہے کہ اس کا مقام ومرتبہ اور اس کی امامت مسلمانوں کے دلوں سے نکالی جائے]

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

والمقصود أن هذه الحيل لا

[اور مقصد یہ ہے کہ ان حیلوں کو کسی امام

(۱) اعلام (ص ۱۱۸) ۱۲ (۲) اعلام (۱۱۹/۲) ۲

تجوزان تنسب إلى إمام فإن ذلك قدحفي إمامته وذلك يتضمن القدح في الأمة حيث ايتمت لمن لا يصلح للإمامة وهذا غير جائز، ولو فرض أنه حكي عن واحد من الأئمة بعض هذه الحيل المجمع على تحريمها فإما أن تكون الحكاية باطلة أو يكون الحاكي لم يضبط لفظه فاشتبه عليه فتواه بنفوذها بفتواه بإباحتها مع بعد ما بينهما ولوفرض وقوعها منه في وقت ما فلا بد أن يكون قد رجع عن ذلك وإن لم يحمل الأمر على ذلك لزم القدح في الإمام وفي جماعة المسلمين المؤتمين به وكلاهما غير جائز (اعلام ۳/۲۷۸)

ان کی طرف منسوب کرنا درست نہیں، اس لیے کہ ایسا کرنا ان کی امامت کو بٹہ لگاتا ہے، اور اس سے اس امت پر حرف آتا ہے کہ اس نے اس شخص کا اتباع کیا جو امامت کا اہل نہیں اور یہ جائز نہیں ہے، اور اگر فرض کرلیا جائے کہ کسی امام سے بعض ایسے حیلے منقول ہیں جن کی حرمت پر اجماع ہے، تو یا تو وہ حکایت باطل ہے یا ناقل نے امام کے لفظ کو محفوظ نہیں رکھا، پس ان حیلوں کے نفاذ کے بارےمیں امام کے فتوے سے اس کی اباحت کا فتویٰ مشتبہ ہوگیا، حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ اور اگر ان حیلوں کا اس امام سے کسی وقت میں واقع ہونا فرض کرلیا جائے تو ضرور ہے کہ انھوں نے اس سے رجوع کرلیا ہو، کیونکہ اگر اس کو رجوع پر نہ محمول کریں تو امام اور ان کے متبعین کی تنقیص لازم آئے اور یہ دونوں ناجائز ہیں ہیں۔

خلاصہ گفتگو یہ کہ ۱- حیلے بعض مذموم ہیں (۱) بعض محمود، ۲--سلف کے حیلے

(۱) ابن القیم لکھتے ہیں: فالحيلة والمكر والخديعة تنقسم إلى محمود ومذموم فالحيل المحرمة منها ما هو كفر ومنها ما هو كبيرة ومنها ما هو صغيرة، وغير المحرمة منها ما هو مكروه ومنها ما هو جائز ومنها ما هو مستحب ومنها ما هو واجب (۲/۱۰۲) ۱۲ منہ

ازقسم محمود ہیں لہذا ان پر طعن کرنا ناجائز ہے، ۳- سلف کی طرف مذموم حیلوں کا انتساب غلط اور افترا ہے، ۴- اگر بالفرض کوئی لغزش کسی جلیل القدر امام سے ہو بھی گئی تو وہ اس میں معذور ہے، بلکہ چونکہ وہ مجتہد ہے لہذا خطا میں بھی ماجور ہے، اور اس کی وجہ سے اس کی تنقیص واہانت حرام وناجائز ہے۔ حیل زیادہ تر امام شافعی، ابوالعباس بن سریج اور امام ابویوسف کی جانب منسوب ہیں، امام شافعی کی جانب سے اعتذار گذر چکا، امام ابویوسف کی نزاہت کے متعلق حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

قد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون أبي يوسف صنف فيها كتاباً لكن المعروف عنه و عن كثير من ائمتهم تقييد أعمالها بقصد الحق، قال صاحب المحيط: أصل الحيل قوله تعالى ﴿وخذ بيدك ضغثاً﴾ الآية، وضابطها إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم فحسن وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا هي بل هي إثم وعدوان (۱)

[امام ابو یوسف کے حیلہ پر کتاب تصنیف کرنے کی وجہ سے حنفیہ سے حیلوں کا قول مشہور ہو گیا، لیکن ان سے (ابو یوسف سے) اور اکثر ائمہ احناف سے یہ مشہور ہے کہ حیلہ ارادۂ حق کے ساتھ مشروط ہو، صاحب محیط نے فرمایا ہے کہ حیلوں کی ارشاد خداوندی وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً ہے، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر حیلہ حرام سے بچنے اور گناہ سے دور رہنے کے لیے ہو تو حسن ہے، اور کسی مسلمان کا حق ختم کرنے کے لیے ہو تو گناہ اور زیادتی ہے]

خود امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

وقد نقل النسفي الحنفي في

[اور امام نسفی حنفی نے کافی میں امام محمد

(۱) فتح الباری ۱۲/۲۶۶

الكافي عن محمد بن الحسن قال ليس من أخلاق المؤمنين الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال الحق (١) ونقل ابو حفص الكبير راوي كتاب الحيل عن محمد بن الحسن أن محمداً قال: ما احتال به المسلم حتى يتخلص به من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال فلا بأس به، وما احتال به حتى يبطل حقاً أو يحق باطلاً أو ليدخل به شبهة في حق فهو مكروه والمكروه عنده إلى الحرام أقرب (٢)

سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ مسلمانوں کے اخلاق میں سے نہیں ہے کہ ان حیلوں کے ذریعہ جو حق کے ابطال تک پہنچاتے ہیں خدا کے احکام سے فرار اختیار کرے۔ اور کتاب الحیل کے راوی ابوحفص کبیر نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: وہ حیلہ جس کو مسلمان اس واسطے اختیار کرے کہ اس کے ذریعہ حرام سے بچے یا حلال تک رسائی حاصل کرے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جس حیلہ سے ابطال حق یا احقاق باطل لازم آئے یا اس سے حق میں شبہ پیدا کرے تو وہ مکروہ ہے، اور مکروہ ان کے نزدیک حرام کے قریب تر ہے ]

اتنا گذارش کرنے کے بعد اب حیلہ کی پہلی مثال کی نسبت کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ مسئلہ زکوۃ میں یہ حیلہ امام ابو یوسف کی طرف منسوب ہے اور ان کی حجت یہ ذکر کی جاتی ہے کہ جب تک سال پورا نہ ہو جائے ادائے زکوۃ واجب نہیں ہے، اور حولان حول سے پیشتر اپنے مال میں ہر تصرف کا انسان کو مجاز ہے، اور چونکہ ابھی ادائے زکوۃ بھی اس پر واجب نہیں ہے اس لیے کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ وہ ایک واجب حق کو ساقط و باطل کر رہا ہے، لہذا ایسا کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے،

(١) فتح الباری ۱۲/۲۶۸ (۲) فتح الباری ۱۲/۲۷۰

استدلال کی یہ تقریر حافظ ابن حجر شافعی نے بھی فتح الباری میں ذکر کی ہے۔ مجھے اس وقت اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ تقریر صحیح ہے یا غلط، میں صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اگر یہ نسبت امام موصوف کی جانب صحیح ہے تو انھوں نے اپنے فہم کے مطابق ایک حجت پر اعتماد کر کے یہ رائے قائم کی ہے، پس زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اجتہاد میں غلطی کی، لیکن اس کی وجہ سے ان پر طعن کرنا کسی طرح صحیح نہیں۔ ابن قیم کا قول تم پہلے پڑھ چکے ہو کہ ان امور کی وجہ سے ائمہ کو مورد طعن قرار دینا جائز نہیں۔ پس جس شخص نے ان ائمہ کے متعلق بیباکانہ گفتگو کی اس نے اپنے ''پیشرو یہودیوں'' کو بھی مات کر دیا، فإن الیهود قوم بهت۔

میں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا فتویٰ اور عمل اس پر نہیں ہے، بلکہ امام محمد کے مسلک وقول پر فتویٰ ہے اور وہی معمول بہ ہے، امام محمد کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے کہ اس میں فقراء کے حق کا ابطال ہے وقال محمد: یکره لما فیه من القصد إلی إبطال حق الفقراء بعد وجود سببه وهو......(۱)

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اشبہ بالصواب یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے اس سے رجوع کر لیا ہے فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| والأشبه أن یکون ابو یوسف رجع عن ذلک فإنه قال في کتاب الخراج بعد إیراد حدیث لا یفرق بین مجتمع ولا یحل لرجل | [اور اشبہ بالصواب یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے اس سے رجوع کر لیا ہے، کیونکہ وہ کتاب الخراج میں حدیث لایفرق بین مجتمع ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کے لیے جو خدا اور قیامت کے دن پر یقین |

(۱) فتح الباری (۲۶۹/۱۲) اشباہ صفحہ ۱۶۳

يومن بالله واليوم الآخر منع الصدقة ولا إخراجها عن ملكه لملك غيره ليفرقها بذلك فتبطل الصدقة عنها بأن يصير لكل واحد منها ما لا تجب فيه الزكاة ولا يحتال في إبطال الصدقة بوجه (۱)

رکھتا ہو زکوٰۃ روکنا جائز نہیں ہے، اور نہ اس کو اپنی ملک سے نکال کر دوسرے کی ملک میں اس غرض سے دینا جائز ہے کہ اس طرح اس کو متفرق کرے تاکہ اس سے زکاۃ ساقط ہو جائے، اس طرح سے کہ ان میں کا ہر ایک حصہ اتنا ہو جائے کہ اس میں زکاۃ فرض ہی نہ ہو، اور زکاۃ کے ابطال کے لیے کوئی حیلہ نہیں کیا جا سکتا۔

اس قسم کے حیل شوافع وغیرہ کے یہاں بھی ہیں، مثلاً کسی کے پاس اونٹ ہوں اور ابھی سال پورا نہیں ہونے پایا ہے کہ اس نے اونٹوں کو گایوں سے بدل ڈالا تو امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اونٹوں کی زکوٰۃ نہ دینا ہوگی اور گایوں کے لیے اب نئے سرے سے حول کا اعتبار ہوگا، اور اگر اس نے زکوٰۃ کے ڈر سے ایسا کیا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا گو اس قصد کی وجہ سے گنہگار ہوگا، وإذا فعل ذلك فراراً من الزكاة أثم ولو قلنا يستانف (۲)

اوپر کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی صورتوں میں جو حضرات سقوط زکوٰۃ کے قائل ہیں ان کا اس سے یہ منشا نہیں ہے کہ لوگ اس قسم کی حرکات کیا کریں، بلکہ وہ اس فعل کو گناہ سمجھتے ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس کا مقصود حاصل ہو گیا، لیکن یہ بہت بری بات ہے، گناہ ہے، کسی مسلمان کو ایسا کرنا ہرگز کسی طرح زیبا نہیں ہے۔ میں نے اس بات کو بصراحت اس لیے لکھا کہ حیل پر اعتراض کرنے والے حضرات اس نکتہ کو قطعاً نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اور پھر ان

---

(۱) فتح الباری (۲۶۹/۱۲-۲۷۰) (۲) فتح الباری (۲۷۱/۱۲)

بزرگوں کو یہ الزام دینے لگتے ہیں کہ انھوں نے ان حیلوں کو برتنے کی تعلیم دی ہے وإن هم إلا يخرصون ۔ میں چاہتا ہوں کہ اس کو ایک دوسری مثال سے بھی واضح کردوں۔ دیکھئے حلالہ کرنے والے اور کرانے والے پر حدیث میں لعنت آئی ہے: لعن الله المحلل والمحلل له، اسی بنا پر نکاح بشرط تحلیل کو ائمہ حرام کہتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر نکاح کرنے والا شرط نہ کرے لیکن اسی نیت سے نکاح کرے تو حلالہ ہوجائے گا۔ لو نوى الزوج الثاني أن يحلها للأول ولم يشترط ذلك جاز وحلت له (۱)، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ گناہگار بھی نہ ہوگا۔ میں فتح الباری سے اس کو پہلے بیان کرچکا ہوں کہ حلالہ تو ہوجائے گا لیکن وہ بہ فحوائے حدیث ملعون بھی ہوگا۔ اگر آپ غور کریں گے تو اس کی بہت سی مثالیں ملیں گی۔ علامہ ابن القیم فرماتے ہیں:

والذين ذكروا الحيل لم يقولوا إنها كلها جائزة وإنما أخبره ان كذا حيلة وطريق إلى كذا ثم قد يكون الطريق محرمة وقد تكون مكروهة وقد يختلف فيها (۲)

[اور جن لوگوں نے حیلوں کو ذکر کیا ہے انھوں نے یہ نہیں کہا کہ یہ تمام حیلے جائز ہیں بلکہ انھوں نے آگاہ کیا ہے کہ یہ اس بات کا حیلہ اور طریقہ ہے، پھر کبھی وہ طریقہ حرام ہوتا ہے اور کبھی مکروہ، اور کبھی مختلف فیہ ہوتا ہے]

نیز وہی فرماتے ہیں:

ولا يجوز أن تنسب هذه الحيل إلى أحد من الأئمة ومن نسبها إلى أحد منهم

[اور ان حیلوں کو کسی امام کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں، اور جو شخص ان کو کسی امام کی طرف منسوب کرتا ہے تو وہ ان کے اصول اور

---

(۱) اعلام (۷۶/۲) (۲) اعلام (۷۶/۲) ۱۲ منہ

فهو جاهل بأصولهم ومقاديرهم ومنزلتهم من الإسلام وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول اماد بحيث إذا فعلها المتحيل فقد حكمها عنده و لكن هذا أمر غير الإذن فيها وإباحتها وتعليمها فإن إباحتها شيء ونفوذها إذا فعلت شيء، ولا يلزم من كون الفقيه والمفتي لا يبطلها أن يبيحها ويأذن فيها وكثير من العقود يحرمها الفقيه ثم ينفذها ولا يبطلها(۱)

اسلام میں ان کی قدر و منزلت سے ناواقف ہے، اگرچہ بعض حیلے بسا اوقات کسی امام کے اصول پر اس حیثیت سے نافذ ہوتے ہیں کہ اگر حیلہ کرنے والا ان کو کرے تو اس حیلہ کا حکم امام کے پاس ہے، لیکن یہ بات اس کی اجازت، اس کی اباحت اور اس کی تعلیم کے ماسوا ہے، اس لیے کہ اس کو مباح قرار دینا اور شے ہے اور اگر کرلیا جائے تو اس کا نافذ ہوجانا اور شے، اور فقیہ اور مفتی کے اس کو باطل قرار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کی اجازت دیتا ہے یا اس کو مباح قرار دیتا ہے، بہت سے عقود ایسے ہیں کہ فقیہ ان کو حرام قرار دیتا ہے پھر ان کو نافذ کرتا ہے اور باطل نہیں کرتا۔

حیلہ کی دوسری مثال | حیلہ کی دوسری مثال لکھتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں: ''اجیرہ زانیہ کے اجر مثل کا جزئیہ کس سے مخفی ہے، اس نے صاف صاف زانیہ کی اجرت کو جائز قرار دیا اور تو سیع کاروبار زنا بن گیا اس کے حلال وطیب ہونے کی صورت ملاحظہ ہو۔ أن يستاجرها لكنس بيته أو لطي ثيابه أو طبخ طعامه ولنقل متاع من مكان إلى مكان ويشترط بها الزنا ثم يزني. کسی نے گھر کا کام کاج کرنے کے لیے یا کھانا پکانے کے لیے یا کسی اور فعل مباح کے لیے ایک عورت سے

---

(۱) [illegible]

عقد اجارہ کیا کہ اتنی مزدوری پر میرا کام کر دینا اور ساتھ ہی یہ شرط بھی ٹھہرائی کہ تجھ سے زنا بھی کروں گا، تو چونکہ یہ مشروع باصلہ غیر مشروع بوصفہ ہے اس لیے اجارہ فاسد ہوا لیکن اجرت حلال ٹھہری'' (صفحہ ۱۵۴)

مولانا نے اس حیلہ میں یہ قباحت دکھائی ہے کہ یہ ذریعۂ توسیع کاروبار زنا ہے، مجھے اس پر یہ گزارش کرنا ہے کہ:

(اولاً) تو کسی فقیہ نے کسی زانیہ کی اجرت زنا کو حلال کرنے کے لیے یہ حیلہ نہیں تراشا ہے، بلکہ اس کلیہ کی کہ ''اجارہ فاسدہ میں گو عقد فاسد ہوتا ہے مگر استیفاء معقود علیہ کے بعد اجرت مثل دینا ضروری ہے'' ایک مثال ذکر کر دی ہے اس لیے ان پر حیلہ تراشی کا الزام رکھنا ان کی نیت وسریت پر حملہ ہے جس کے لیے آپ کو عالم السرائر والخفایا کے پاس جوابدہ ہونا ہوگا۔

(ثانیاً) اگر آپ کہیں کہ ہر چند کہ ان کی یہ نیت نہیں ہے لیکن اس مثال کے ذکر کرنے سے توسیع کاروبار زنا لازم ضرور آتا ہے، تو میں عرض کروں گا کہ یہ بھی غلط ہے، اس لیے کہ یہ جب لازم آتا کہ جب اس عقد کو بھی جائز ومباح اور زنا کو بھی حلال کہا ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ فقہا نے اس کو صاف صاف غیر مشتبہ لفظوں میں حرام وناجائز قرار دیا ہے، شامی میں ہے: **والأجر يطيب وإن كان السبب حراماً** اور نیز **طيب وإن كان الكسب حراماً** - اردو دانوں کے لیے اردو زبان میں بھی لکھ دیا گیا۔ ان سب صورتوں میں اجرت ثابت ہے اور فعل حرام (۱) مگر ترک ایسے امور کا بالاتفاق واجب اور درصورت ارتکاب معصیت لازم ہے (۲)۔ اور اگر کوئی بدبخت ان تصریحات کے بعد بھی اس حیلہ کو آڑ بنا کر زنا کرے یا کرائے تو آپ خود انصاف کیجئے کہ وہ کہاں تک حق بجانب ہے، مانا کہ اس حیلہ کی وجہ سے اجرت حلال ہوگئی تھی، لیکن اس ارتکاب زنا کو کس نے جائز کیا تھا۔ آپ نے جس طرح اس

(۱) تطہیر الاموال (ص ۱۱۸) ۱۲ منہ (۲) تطہیر الاموال (ص ۱۱۹) ۱۲ منہ

جزئیہ کو توسیع کاروبار زنا قرار دے کر اعتراض کیا ہے اسی طرح چند بد بخت و کور عقل مسلمانوں نے حد زنا کے لیے چار شاہدوں کی شہادت کے اشتراط پر کیا تھا، ان کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ "چار شاہدوں کا ایسے غیر مشتبہ طریق پر کسی کو زنا کرتے دیکھنا تقریباً ناممکن ہے، اور جب زنا کاروں کو اس کا علم ہوگا تو ان کی جرات بہت بڑھ جائے گی اور توسیع کاروبار زنا ہو جائے گا، بالخصوص جب اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر چار سے کم آدمیوں نے اس پر زنا کا الزام قائم کیا تو عدالت شرعیہ سے زانی خود ان پر حد قذف لگوا سکتا ہے" مولانا سے سوال ہے کہ کیا یہ معترضین حق بجانب ہیں اور ان کا اعتراض صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا اور رسول نے (معاذ اللہ) غلطی کی، اور اگر صحیح نہیں ہے تو اس کا کیا جواب آپ ارشاد فرمائیں گے، جو جواب آپ اس کا ارشاد فرمائیں گے وہی جواب اس جزئیہ کا بادنیٰ بصیرت ہو سکتا ہے، میں نے یہاں پر جو کچھ لکھا ہے وہ بنا بر فرض و تمثیل نہیں ہے، بلکہ واقعہ ہے اگر آپ خواہش کریں گے تو جہاں کا یہ واقعہ ہے وہاں کے معتبر اشخاص سے تصدیق کرا سکتا ہوں۔

(ثالث) کسی فقیہ نے جس طرح فعل زنا کو حلال نہیں کہا ہے اسی طرح خود زنا کی اجرت کو بھی حلال نہیں کہا ہے، اس لیے کہ صورت مذکورہ میں زنا کی کوئی اجرت نہیں ہے، بلکہ اس فعل مباح کی اجرت ہے جس پر عقد اجارہ ہوا ہے۔ مثلاً جھاڑو دینے کھانا پکانے کپڑا استہ کرنے کی، اور یہی وجہ ہے کہ جب تک وہ کام نہ ہو لے گا جس پر عقد واقع ہوا ہے (مثلاً جب تک کھانا نہ پکا لے گی، یا جھاڑو نہ دے لے گی، جب تک کپڑا استہ نہ کر لے گی) اس وقت تک نہ اس کو اجرت لینا حلال ہے نہ یہ دے سکتا ہے، درمختار میں ہے:

أما في الفاسدة فلا يجب الأجر إلا بحقيقة الانتفاع [اجارۂ فاسدہ میں انتفاع کے بغیر اجرت واجب نہ ہوگی]

توضیح اس کی یہ ہے کہ اگر صورت مسئولہ مذکورہ میں اس عورت نے جھاڑو

دے دی تو چاہے وہ شرط خبیث پائی جائے یا نہ پائی جائے اس کی اجرت دینا ضروری ہو گیا۔ اور اگر جھاڑو نہ دی (مثلاً) اور زنا کی مرتکب ہوگئی تو وہ ہرگز اجرت کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر اجرت لی تو یہ اجرت حرام ہے، پس اس سے صاف واضح ہے کہ یہ اجرت جس کو حلال کہا گیا ہے وہ فعل مباح کی اجرت ہے اور وہ چونکہ پہلے ہی سے حلال تھی اس لیے یہ کہنا خلاف واقع ہے کہ اس کو اس حیلہ سے حلال کیا گیا۔ اس تقریر کے بعد اس جزئیہ کا یہ مقصد ہوا کہ اجرت فعل مباح ہے (مثلاً جھاڑو دینے کی اجرت) جس طرح پہلے حلال تھی (یعنی بحالت اطلاق عن الشرط) اسی طرح کسی حرام شرط یا خلاف مقتضی الشرط کے التزام کے بعد بھی حلال رہے گی، اور اس شرط کا اضافہ اس اجرت کی حلت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس شرط کو اگر پورا کیا گیا تو ایسا کرنا گناہ اور معصیت ہوگا۔ اس توضیح کے بعد خدارا انصاف سے بتایئے کہ جس نے یہ جزئیہ وضع کیا ہے اس نے کیا گناہ کیا جو مولانا اس کو مورد الزام قرار دے رہے ہیں۔ میرے خیال میں ہر منصف یہی کہے گا کہ واضع جزئیہ ہر الزام سے بری ہے، قصور جو کچھ ہے وہ مولانا کے فہم شریف کا ہے۔ ع

تو آشنائے حقیقت نۂ خطا اینجاست

(رابعاً) اگر بالفرض کہیں ایسا واقعہ پیش آ جائے اور مولانا کی خدمت میں استفتاء پیش ہو تو مولانا بتائیں کہ وہ کیا فتویٰ دیں گے، اگر آپ یہ فتویٰ دیں کہ عقد قطعاً باطل ہے اور اجیرہ کو اجرت کا کوئی استحقاق نہیں بلکہ اس کو اجرت لینا حرام ہے، تو سب سے پہلے آپ سے پوچھا جائے گا کہ آپ کس دلیل سے ایسا کہتے ہیں۔ ایک جائز مباح چیز کسی ناجائز شرط کی وجہ سے کیوں حرام ہوگئی، یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ اس شرط ہی کو لغو اور ہدر قرار دیا جائے۔ علاوہ بریں یہ جواب بھی زناکاروں کے لیے بغایت مفید ہے کہ کھانا بھی پکوا لیں اور لطف بھی حاصل کریں اور ایک ٹکا جیب سے

خرچ بھی نہ ہو۔ پھر اس صورت میں اور جزئیہ مذکورہ میں اس کے سوا اور کیا فرق ہے کہ پہلی صورت میں آپ کے زعم باطل میں عورت کا فائدہ مدنظر ہے اور دوسری میں مرد کے لیے سہولت وکفایت ہے، اور اگر آپ گھبرا کر شرط کو ہدر قرار دیدیں تو اس کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں، اس لیے کہ انجام ونتیجہ کے لحاظ سے جزئیہ مذکورہ اور یہ صورت دونوں یکساں ہیں کہ استیفاء معقود علیہ کے بعد نہ اس صورت میں ایفائے شرط پر مجبور کرسکتا ہے نہ پہلی صورت میں، اور ایفائے شرط کے بعد اجرت کا حلال ہونا بھی دونوں صورتوں میں مشترک ہے، لہذا اعتراض سے مفر نہیں، اور اگر اس کے علاوہ کوئی جواب ہے تو ہم بڑے شوق سے سننے کو تیار ہیں۔

(خامساً) یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جزئیہ مذکورہ میں جو مزدوری آپس میں طے ہوئی ہے وہ نہیں مل سکتی، بلکہ عموماً جھاڑو دینے، کپڑا تہ کرنے، کھانا پکانے کی جو اجرت ملا کرتی ہے وہی ملے گی۔ مثلاً صورت مذکورہ بالا میں ایک روپیہ اجرت طے ہوئی تو کام کرنے کے بعد عورت ایک روپیہ پانے کی مستحق نہ ہوگی، بلکہ اگر جھاڑو دینے کی مزدوری دو پیسے ملا کرتی ہے تو دو پیسے کی مستحق ہوگی، چنانچہ جہاں اس جزئیہ کا ذکر ہے وہیں اس کی بھی تصریح موجود ہے، مولانا نے اس حصہ کو بالکل نظرانداز کردیا ہے، حالانکہ یہ چیز ایسی تھی کہ اگر غور کیا جائے تو مولانا کا شبہ ایک چیز سے ھباء منثوراً ہوجاتا ہے۔ دنیا میں کون ایسی احمق اجیرہ ہوگی کہ محنت بھی کرے، آبرو بھی گنوائے اور وبال آخرت بھی خریدے اور مزدوری اتنی ہی لے جتنی کہ وہ اپنی آبرو رباقی رکھ کر کما سکتی تھی۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ اس جزئیہ نے ایسی اجیرہ عورتوں کی ہوسناکیوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کردیا کہ اس نے ان کو صاف صاف سمجھا دیا کہ اس ناجائز شرط کی وجہ سے محنت کے ساتھ تمھاری عصمت کا بھی خون ہوا اور آخرت کا وبال بھی گردن پر رہا اور مزدوری بھی دو پیسے ملی۔ اور اگر یہ ناجائز شرط نہ لگائی جاتی تو فیما بین طے شدہ

اجرت (۱) (یعنی ایک روپیہ) ملتی اور عصمت بھی محفوظ رہتی اور عذاب کے بجائے ثواب بھی ملتا۔ کوئی انصاف سے کہے کہ یہ حقیقت منکشف ہونے کے بعد کون بد نصیب دشمن عقل وہوش اجیرہ ہوگی کہ پہلی صورت کو دوسری پر ترجیح دے گی، پس جس چیز کو مولانا توسیع کاروبار زنا فرمارہے تھے، آپ نے دیکھا کہ وہ حقیقت میں سدباب زنا ہے، و ما أصدق ما قیل:

و کم من عائب قولاً صحیحاً　　　وآفتـــه مـن الـفهـم السقیم

(سادساً) آپ فرماتے ہیں "توسیع کاروبار زنا بن گیا"۔ آپ اپنے ایمان ودیانت سے بتایئے کہ کیا آپ کے علم میں ایک بھی ایسی اجیرہ ہے جس نے اس جزئیہ کو حیلہ قرار دے کر اس فعل شنیع کا ارتکاب کیا ہو، اگر اس کی کوئی مثال آپ نہیں بتا سکتے اور ہرگز نہیں بتا سکتے تو آپ ہی فرمایئے کہ آپ کا یہ کہنا کتنا بڑا جھوٹ اور کتنی صریح دروغ بافی ہے۔ جزئیہ مذکورہ کی اس تشریح کے بعد ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس جزئیہ کو ذکر کر کے اس کا جو نتیجہ آپ نے ذکر کیا ہے وہ اس جزئیہ کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ در حقیقت آپ کی قلت درایت وفقدان تدبر کا نتیجہ ہے۔

**حیلہ کی تیسری مثال** آپ فرماتے ہیں "مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً وباطناً بھی اسی قبیل سے ہے، عدالت میں قاضی کے روبرو بات بنا لیجئے پھر جب عدالت نے فیصلہ دے دیا تو وہ حلال وطیب ہے، اگرچہ صدہا حیلوں اور مکاریوں کے بعد یہ فیصلہ صادر ہوا ہو" (صفحہ ۵۴)

مولانا نے اس مسئلہ میں بھی نہایت شرمناک قطع وبرید کی ہے، اور اس کی بے حد ناقص ونامکمل تصویر پیش کی ہے۔ مسئلہ کی اصل صورت یہ ہے کہ "کسی نے ایسی

(۱) اجارہ صحیح میں جو اجرت فیما بین طے ہوگی وہی ملے گی چاہے عموماً اس چیز کی اجرت اس سے کم ملا کرتی ہو ۱۲ منہ

عورت سے جو کسی دوسرے کی منکوحہ نہیں ہے، نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ بھی کھڑے کر دئے، قاضی نے ان دونوں گواہوں کے سامنے فیصلہ دیا کہ یہ عورت مدعی کی منکوحہ ہے، ایسی صورت میں مرد کو اس سے مقاربت جائز ہے، اگر چہ جھوٹا دعویٰ کرنے اور جھوٹی گواہیاں دلوانے کا اس کو گناہ ہوگا"۔ اس صورت میں بظاہر جواز مقاربت کا حکم نہایت مستنکر معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت یہ استنکار و استقباح ایک نکتہ خاص کے نظر انداز کر دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

(نکتہ خاص) جن حضرات کو شرعیات میں کچھ دخل ہے وہ اچھی طرح واقف ہیں کہ قضاۃ وولاۃ کو رعایا کے امور و معاملات میں بہت کچھ تصرف کا اختیار حاصل ہے اور ان کو تمام مسلمانوں پر ایک ولایت عامہ عطا کی گئی ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے: السلطان ولي من لا ولي له الخ (الحديث) [جس کا کوئی ولی نہ ہو بادشاہ اس کا ولی ہے] چنانچہ تمام ائمہ کے مذاہب میں ایسی جزئیات بکثرت ہیں، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فی الجملہ ولاۃ وقضاۃ کو دو شخصوں کے مابین عقد نکاح یا کسی نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اب سنئے کہ صورت مذکورہ بالا میں اتنا تو تمام ائمہ تسلیم کرتے ہیں کہ قاضی کا یہ فیصلہ ظاہر میں ضرور نافذ ہوگا، یعنی دنیوی احکام میں عورت مدعی کی بی بی اور مدعی اس کا شوہر تسلیم کیا جائے گا اور دنیا میں کوئی طاقت نہیں ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر سکے، یا کسی کو منافع وحقوق زوجیت حاصل کرنے سے روک سکے، لیکن چونکہ اللہ کے علم میں اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اس لیے عند اللہ نہ اس کی بی بی ہے نہ مرد اس کا شوہر ہے، بنابریں مقاربت بھی حرام وگناہ ہے۔ دوسرے بعض ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ بیشک مرد کا دعویٰ غلط اور شاہدین کی شہادت بھی خلاف واقع ہے، اس لیے واقعی نکاح تو ثابت نہ ہونا چاہئے اور نہ ہوگا، لیکن چونکہ عورت سے کسی دوسرے مرد کا کوئی حق متعلق

نہیں ہے، اور وہ اس قابل ہے کہ اس کو کسی مرد سے وابستہ کر دیا جائے اور قاضی کو اس قسم کے تصرفات کا شرعاً اختیار حاصل ہے اس لیے قاضی کا فیصلہ بمنزلہ انشائے عقد کے ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مقدمہ (۱) کسی منکوحہ کے خلاف چلایا جائے تو قاضی کا فیصلہ کسی کے نزدیک بھی باطن میں نافذ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ منکوحہ کسی دوسرے مرد سے وابستہ کرنے کے لائق نہیں ہے: فإن كل شيء جاز أن يكون للحاكم فيه ولاية ابتداء أنه ينفذ حكمه فيه ظاهراً وباطناً ومالا فإنه ينفذ في الظاهر دون الباطن فلما أن كان للحاكم فيه ولاية في عقد النكاح وولاية في أنه يطلق على غيره نفذ حكمه ظاهراً وباطناً ولما لم يكن له في تزويج ذوات المحارم ولا في نقل الأموال نفذ ظاهراً لا باطناً (۲)

اور جس امام عالی مقام نے یہ فرمایا ہے ان کی یہ خود ذاتی رائے نہیں ہے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ایک فیصلہ سے ماخوذ ہے:

إن رجلاً أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها فأنكرت فقضى له بالمرأة فقالت إنه لم تزوجني فأما إذا قضيت علي فجدد نكاحي فقال لا

ایک آدمی نے ان کی عدالت میں ایک عورت پر اس بات کا بینہ قائم کیا کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے، عورت نے اس کا انکار کیا، تو انھوں نے عورت کا اس مرد کے حق میں فیصلہ کر دیا، تو اس عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے نکاح تو کیا نہیں ہے لیکن جب آپ نے میرے خلاف فیصلہ ہی کر دیا ہے تو از سر نو میرا نکاح کر دیجئے، حضرت علی نے فرمایا کہ میں

---

(۱) كما لو كانت المرأة محرمة بنحو عدة أو ردة وكما لو علم القاضي بكذب الشهود حيث لا ينفذ أصلاً (درمختار ۴/۳۴۷)

(۲) فتح الباری (۱۲/۲۷۷) ۱۲منہ

أجــدد نــكــاحــك　　تجدید نکاح نہیں کر سکتا، تمہارا نکاح تو دونوں
الشـــــاهـــــدان　　گواہوں نے کرایا ہے]
زوجـــــــاك(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس فتویٰ کی تمام تر ذمہ داری حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر عائد ہوتی ہے، اوران کے متعلق رسول خداﷺ کی دعا ہے اللهم أدر الحق معه حيث دار پس کسی مسلمان کو اس مسئلہ پر طعن کرنا ہر گز زیبا نہیں ہے۔

مولانا سے سوال: اور اگر مولانا اس فتوے کو ناپسند کرتے ہیں تو ہم بڑے ادب سے ان سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ آپ کے خیال میں مدعی سے ضروریات طبعیہ کا پورا کرنا تو اس عورت کے لیے حرام ہے اور چونکہ قانونی طور پر وہ اس کی بی بی قرار پا چکی ہے، اس لیے دوسرا نکاح کرنے سے بھی قانون مانع ہوگا، تو اب اس کے لیے چارۂ کار کیا ہے؟ وہ غریب کیا کرے، کیا عمر بھر اس کو اس مصیبت کبری میں مبتلا رکھنا تکلیف مالا یطاق نہیں ہے؟ اور کیا ایسا متشددانہ فتویٰ دے کر اس بے کس پر ستم توڑنے کے علاوہ ناجائز طریق پر شہوت رانی کی دعوت دینا نہیں ہے؟ امید ہے کہ مولانا اس عورت کے لیے ضرور کوئی ''حیلہ'' تجویز فرمائیں گے۔

(۱) شامی ص ۳۳۴ اور فتح الباری میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے ۱۲ منہ۔

☆......☆......☆

# مولوی ثناءاللہ صاحب
# اور بحث تقلید

میں نے مولوی صاحب (مولوی ثناء اللہ صاحب) سے سوال کیا تھا کہ آج کل جو لوگ علل ورجالِ حدیث پر عالمانہ بحث کرتے ہیں، ان پر امام بخاری وغیرہ کی تقلید کسی حدیث کی تصحیح وتضعیف یا اثباتِ شذوذ ونکارت میں واجب ہے یا نہیں۔...... مولوی صاحب نے یاد دلانے کے باوجود اس کا آج تک جواب نہیں دیا

# مولوی ثناء اللہ صاحب اور بحث تقلید

ہمارے فاضل مخاطب مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کی عجیب وغریب عادتوں میں سے ایک عادت یہ ہے کہ وہ خود کوئی اختلافی بحث چھیڑ کر مسلمانوں کی خاموش مذہبی فضا میں ہنگامہ پیدا کرتے ہیں، لیکن جب انکی بحثوں کی قلعی کھلنی شروع ہوتی ہے تو شور مچانے لگتے ہیں کہ ''اشتہار پر اشتہار نکلنے شروع ہوئے'' (اہلحدیث مورخہ ۴/اگست ۴۴ء) آپ نے اس قسم کے لڑکوں کو دیکھا ہوگا کہ شرارت سے دوسرے لڑکوں پر ہاتھ چلا دیتے ہیں اور جب دوسرے لڑکے جواب دینا شروع کرتے ہیں تو یہ چلانے لگتے ہیں کہ ارے اس نے مجھے مار ڈالا۔ کوئی اللہ کا بندہ مولوی صاحب سے پوچھے کہ جناب من! اشتہار نکالنے کی ابتدا تو آپ نے فرمائی اور آپ ہی نے ساری دنیا کے مقلد علماء کو چیلنج کیا کہ ہمارے سوال کا جواب دو، جب آپ کے سوال کا جواب دیا گیا تو پھر آپ نے اشتہار نکالا، جب اس اشتہار کا جواب دیا گیا تو آپ کی طرف سے ایک نہیں تین تین اشتہار نکلے۔ (ایک آپ کے نام سے، ایک محمد میاں مئوی کے نام سے، اور ایک انجمن تہذیب البیان کے نام سے) اب آپ ہی ایمانداری سے کہئے کہ اشتہار پر اشتہار آپ کی طرف سے نکلنا شروع ہوئے یا جمعیۃ الاحناف کی طرف سے؟ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے جو جی میں آئے لکھتے اور کہتے چلے جائیں اور جتنے اشتہار چاہیں نکالتے چلے جائیں مگر دوسرا کوئی کچھ نہ بولے، ائمہ مجتہدین کی باتیں تو بلا بحث وتحقیق نہ مانی جائیں مگر آپ کی ہر بات بے ردوکد مان لی جائے؟ افسوس ہے اس ذہنیت پر!

مولوی صاحب کی دوسری عادت یہ ہے کہ جہاں ان کے مخالف نے ان کا جواب دیا بس فوراً یہ پروپگنڈا شروع کردیں گے کہ میرے مخالف نے غیظ وغضب کی حالت میں جواب دیا ہے اور اس کی زبان بازاری ہوگئی ہے وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہوتا ہے، مخالف کی بحثوں کا کوئی جواب بن نہیں آتا تو غصہ میں اس کی زبان کو بازاری کہہ کر مہذب طبقہ میں نفرت پھیلانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حالانکہ جو لوگ الہ آباد میں عیسائیوں سے مناظرہ کے وقت آپ کے غیظ وغضب اور دریدہ دہنی کی کیفیت دیکھ یا سن چکے ہیں وہ اس پروپگنڈے سے بالکل متاثر نہیں ہو سکتے۔

مولوی صاحب کی تیسری عادت یہ ہے کہ جب کسی بات کا کوئی جواب ان سے نہ بن سکے گا تو دوسری باتوں سے کاغذ کے صفحات پُر کر کے عوام پر ظاہر کریں گے کہ ہم نے اپنے مخالف کا جواب دے دیا یحبون ان یحمدو ابمالم یفعلوا۔ چنانچہ ناظرین کو یاد ہوگا کہ مولوی صاحب نے اہلحدیث مورخہ ۹/ جون ۱۹۴۴ء میں بحث چھیڑی تھی کہ ''اجماع میں مقلد کے قول کا اعتبار نہیں'' ہم نے اس کے جواب میں جو اشتہار شائع کیا تھا اس میں لکھا تھا کہ اجماع میں غیر مقلد کے قول کا بھی اعتبار نہیں۔ مولوی صاحب نے ہمارے اس اشتہار کا جواب اہلحدیث مورخہ ۴/ اگست ۱۹۴۴ء میں دیا اور اس مقصد کیلئے انھوں نے اہلحدیث کے ساڑھے پانچ کالم سیاہ کر ڈالے لیکن اصل بحث یعنی اس بات کی نسبت کہ اجماع میں غیر مقلد کے قول کا اعتبار ہے یا نہیں ایک حرف بھی نہیں لکھا۔ پھر بھی عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کیلئے وہ بار بار اعلان کرتے رہتے ہیں کہ ''میں اصل مسئلہ پر قائم رہوں گا''

یہاں پہنچ کر ان باتوں کی فہرست پیش کر دینا بھی دلچسپی سے خالی نہیں جن کا جواب دینے سے مولوی صاحب برابر دامن بچاتے چلے آرہے ہیں۔

۱:- میں نے مولوی صاحب سے سوال کیا تھا کہ آجکل جو لوگ علل ورجال

حدیث پر عالمانہ بحث کرتے ہیں، ان پر امام بخاری وغیرہ کی تقلید کسی حدیث کی تصحیح وتضعیف یا اثبات شذوذ ونکارت میں واجب ہے یا نہیں (دیکھو ہمارا اشتہار نمبر ا و نمبر ۲) مولوی صاحب نے یاددلانے کے باوجود اس کا آج تک جواب نہیں دیا۔

۲:- ہم نے لکھا تھا کہ جب مولوی صاحب کو تسلیم ہے کہ اجتہاد وتقلید متقابل ہیں (یعنی جو مجتہد ہے وہ مقلد نہیں ہوسکتا اور جو مقلد ہے وہ مجتہد نہیں ہوسکتا) اور مجتہد کی تعریف یہ ہے کہ جو ہر حکم شرعی وفرعی کو دلیل سے مستنبط کرنے کا ملکہ رکھتا ہو اور علمائے دیوبند پر یہ تعریف صادق نہیں ہے، تو وہ مجتہد نہیں ہیں لہذا مقلد ہیں (اشتہار نمبر ا اور نمبر ۳ مندرجہ الفقیہ) مولوی صاحب نے اس کا جواب بھی باوجود یاد دہانی کے نہیں دیا۔

۳:- ٹکٹ والی مثال کی نسبت بھی مولوی صاحب نے کوئی گل افشانی نہیں کی۔

۴:- مولوی صاحب کے ایک الزام کے جواب میں ہم نے ان کو چیلنج کیا تھا کہ وہ اپنا اشتہار ۲ اور ہمارا اشتہار ۳ سامنے رکھ کر دکھائیں کہ ہم نے کونسی بات انکے اشتہار نمبر ۲ کے مضامین سے غیر متعلق اور زاید لکھی ہے۔ (دیکھو الفقیہ ۲۱ اپریل ۴۴ء) مولوی صاحب نے اس کا کچھ جواب نہیں دیا۔

۵:- ہم نے کہا تھا کہ مولوی صاحب اصل بحث سے گریز کررہے ہیں اور انھوں نے استدلال مقلد کے ترازو کی بحث بے موقع چھیڑی ہے۔ (الفقیہ ۲۱/ اپریل ۱۹۴۴ء) اس کا کوئی جواب نہ ہوسکا۔

۶:- ہم نے لکھا تھا کہ مولوی صاحب نے خیر التنقید کی طرف ایک غلط نسبت کی ہے (الفقیہ) یہ بات بھی لا جواب رہی۔

۷:- مولوی صاحب کے ایک مطالبہ کے جواب میں میں نے ان سے

پوچھا تھا کہ معرفۃ تامہ کی نفی سے مطلق معرفۃ کی نفی کیونکر لازم آتی ہے؟ (الفقیہ ۷/ مئی) اس کے جواب میں مولوی صاحب نے خاموشی ہی میں عافیت سمجھی۔

۸:- ہم نے مولوی صاحب کے دو کلاموں میں تناقض دکھایا تھا (اشتہار نمبر۲) یہ تناقض بھی آج تک نہ اٹھایا گیا۔

۹:- ''معرفۃ تامہ دلیل شرعی'' اور ''معرفۃ علل ورجال حدیث'' میں کیا نسبت ہے؟ مولوی صاحب نے اس کو بھی نہیں بتایا۔

۱۰:- ہم نے لکھا تھا کہ مولوی صاحب نے اپنے رسالہ تقلید شخصی وسلفی میں امام زفر کو بمقابلہ امام ابو یوسف وامام محمد سب سے چھوٹا نوجوان لکھا ہے جو بالکل غلط ہے اور مورخین کی تصریحات کے خلاف ہے (اشتہار نمبر۴) اس کا بھی کوئی جواب وہ نہ دے سکے تلک عشرة کاملة۔

اس گذارش کے بعد سنئے کہ مولوی صاحب نے ہمارے اشتہار نمبر۴ ''غیر مقلد کی حیثیت'' کی جن باتوں کا جواب اہلحدیث ۴/ اگست ۱۹۴۴ء میں دیا ہے وہ یہ ہیں۔

۱:- میں نے لکھا تھا کہ مناظرہ نگینہ میں ''آپ کے شوق مناظرہ کو دیکھ کر مناظرہ کا سلیقہ سکھانے کیلئے آپکو آگے کر دیا تھا'' اس پر آپ فرماتے ہیں کہ ''جنگ عظیم کا میدان گرم ہو اس کا ذمہ دار افسر کسی نو آموز شخص کو جرنیل بنا کر لڑنا سکھانے کیلئے آگے کر دے کیا خوب'' (اہلحدیث ۴/ اگست ۱۹۴۴ء) میں کہتا ہوں کہ جنگ عظیم نہیں بلکہ جنگ اعظم کا میدان گرم لیکن جنگ کے ذمہ دار افسر کو اپنی فتح اور مخالف کی شکست پر کسی وجہ سے پورا اعتماد اور اطمینان قلب حاصل ہو تو نو آموز سے نو آموز شخص کو جرنیل بنانے میں وہ تامل نہیں کر سکتا۔ بلکہ ایسے موقع پر دشمن کی طاقت کو بے حقیقت ظاہر کرنے کیلئے یہی زیادہ موزوں ہے۔ افسوس ہے کہ ان سطروں کے لکھنے

کے وقت آپ کو نہ تو حقانیت اسلام کی بے پناہ طاقت ہی کا استحضار ہوا اور نہ شیخ الھند وغیرہ کے اس یقین کامل وثوق تام کا آپ صحیح اندازہ کر سکے جوان مومنین کاملین کو نصرت اسلام وغلبہ حق کے الہیٰ وعدوں اور نصوص (انا لننصرن رسلنا والذین امنوا، و انتم الا علون، الا سلام یعلوو لا یعلیٰ علیه وغیرہ) پر ان کو حاصل تھا، ورنہ اہل کفر کے مقابلہ میں ایک نو آموز کو آگے کرنے پر ہر گز اظہار تعجب نہ کرتے۔ آپ کو یہ بھی یاد نہ رہا کہ مرض وفات میں آنحضرت ﷺ نے علیؓ وخالدؓ جیسے آزمودہ کار بہادروں کے بجائے اسامہؓ کو جو علیؓ وخالدؓ کے مقابلہ میں نو آموز تھے) سپہ سالار مقرر فرمایا تھا۔ یہ بات کہ شیخ الہند وغیرہ کو حق کے غلبہ کا کامل یقین تھا اور انکو آریہ مناظر کی ذرہ برابر بھی پرواہ نہ تھی اسکی ایک دلیل خود آپ نے لکھی ہے کہ آریہ مناظر پہلے تقریر کرنے کھڑا ہو گیا بلکہ وہ تقریر ختم کر چکا اس وقت تک کوئی بھی اہل اسلام کی طرف سے نامزد نہیں تھا۔

۲:- میں نے لکھا تھا کہ "مولوی ثناءاللہ صاحب کا عمر کی بڑائی کے لحاظ سے اپنے کو امام ابو یوسف سے تشبیہ دینا اور ان کو عمر میں سب سے بڑا سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ شاگردان شیخ الہند میں مولوی صاحب بلحاظ علم سب سے کمتر ہیں، اسلئے کہ امام ابو یوسف شاگردان امام میں بلحاظ عمر سب سے بڑے نہ تھے بلکہ وہ امام زفر سے سات یا دس سال چھوٹے تھے۔ مولوی ثناءاللہ صاحب کی ہمہ دانی کی یہ پہلی مثال نہیں ہے بلکہ اس سے تقریباً بیس سال قبل بھی وہ اس قسم کی غلطی کر چکے ہیں۔ اپنے رسالہ تقلید شخصی وسلفی میں امام زفر کو وہ بمقابلہ امام ابو یوسف وامام محمد سب سے چھوٹا نوجوان لکھ چکے ہیں (اشتہار غیر مقلد کی حیثیت صفحہ ۲) اس کے جواب میں مولوی صاحب نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس نے قادیانی تاویلات کو بھی شرما دیا ہے۔ اولاً مولوی صاحب نے یہ لکھا کہ جمعیۃ الاحناف نے فرمایا ہے کہ تمہارا کہنا جھوٹ ہے۔

حالانکہ ہم نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے۔ مولوی صاحب نے اپنی بات کو جھوٹ کہنے کا ہم پر ناحق افترا کیا ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ کے سامنے ہے اور جس کا دل چاہے ہمارا اشتہار نمبر ۴ دیکھ سکتا ہے۔

ثانیا:- مولوی صاحب نے ہمارے اعتراض کی صداقت سے مرعوب ہو کر اپنی بات بالکل بدل دی، فرماتے ہیں: ''میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ میں اسوقت موجودہ گروہ دیوبند میں عمر کے لحاظ سے قاضی ابو یوسف کی طرح بڑا ہوں'' حالانکہ یہ بالکل خلاف واقعہ ہے۔ مولوی صاحب نے یہ ہرگز نہیں لکھا تھا ان کے تو یہ الفاظ ہیں'' آج بھی یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ دیوبندی جماعت میں جہاں تک میرا علم ہے عمر کے لحاظ سے میں سب سے بڑا ہوں اس لحاظ سے اگر میں یہ کہوں کہ میں قاضی ابو یوسف کی طرح ہوں اور دوسرے علماء دوسرے تلامذہ کی طرح ہیں تو نامناسب نہ ہوگا (اہلحدیث مورخہ ۹/ جون ۱۹۴۴ء) دیکھئے پہلے مولوی صاحب نے نہ موجودہ گروہ دیوبندیہ کا نام لیا تھا نہ اس وقت اپنے بڑے ہونے کی تصریح فرمائی تھی۔ باقی رہا ان کا لفظ (آج) تو وہ ''مخفی نہیں ہے'' کا ظرف ہے نہ کہ ''بڑا ہوں'' کا، یعنی مولوی صاحب نے (آج) مخفی نہ ہونے کو ذکر کیا ہے'' آج'' بڑے ہونے کا ذکر نہیں فرمایا ہے جیسا کہ اہل زبان سے مخفی نہیں ہے، اور اگر ہم مولوی صاحب کی خاطر سے مان ہی لیں کہ انھوں نے اپنے بڑے ہی ہونے کو آج بتایا ہے تو گذارش ہے کہ مولوی صاحب نے تنہا لفظ'' آج'' نہیں لکھا ہے بلکہ (آج بھی) لکھا ہے جو اس بات کو بتاتا ہے کہ مولوی صاحب اس وقت ہی نہیں بڑے ہیں بلکہ پہلے بھی وہ بڑے تھے۔ مولوی صاحب ہم کو تو کہتے ہیں کہ میرے لفظ آج پر غور نہیں کیا۔ لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے خود بھی اپنے لفظ (بھی) پر غور نہیں کیا۔ اور اس پر بھی غور نہیں کیا کہ انھوں نے اہلحدیث مورخہ ۹/ جون میں دو دفعہ اپنے کو امام ابو یوسف سے تشبیہ دی ہے۔ اور پہلی جگہ لفظ آج کا کہیں

اتہ پتہ نہیں ہے۔ ملاحظہ کیجئے، پہلی دفعہ آپ فرماتے ہیں کہ " کچھ شک نہیں کہ علماء دیوبند کی اور میری وہی نسبت ہے جو امام ابو یوسف اور دیگر تلامذۂ امام والا مقام کی تھی" اور دوسری دفعہ لکھتے ہیں کہ " آج بھی یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ الخ" ان دونوں عبارتوں کو جس کے سامنے رکھ دیجئے وہ لامحالہ مولوی صاحب کا یہی دعویٰ سمجھے گا کہ وہ پہلے بھی ابو یوسف کی طرح تھے اور آج بھی ان سے یہ مخفی نہیں ہے کہ وہ عمر میں بڑے ہیں، لہٰذا ابو یوسف کی طرح ہیں۔ اچھا اسکو بھی جانے دیجئے اور مان لیجئے کہ مولوی صاحب نے صرف اسی وقت اپنے بڑے ہونے اور عمر کی بڑائی کے لحاظ سے ابو یوسف کی طرح ہونے کا دعویٰ کیا ہے، تب بھی مولوی صاحب غلطی سے بری نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ انھوں نے ابو یوسف کے سب سے بڑے ہونے کو اہلحدیث مورخہ ۹ جون ۱۹۴۴ء میں کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں کیا تھا۔ اب جب اعتراض پڑا ہے تو کہتے ہیں امام صاحب و زفر کے انتقال کے بعد وہ سب سے بڑے تھے۔ اور سب سے زیادہ پرلطف بات یہ ہے کہ مولوی صاحب اپنی ایک تاریخی غلطی کی تاویل یا رد کے چکر میں پڑ کر دو اور تاریخی غلطیاں کر گئے۔ اہلحدیث ۴/ اگست ۱۹۴۴ء میں زفر کا سن وفات ۱۵۰ھ بتایا حالانکہ یہ غلط ہے، ۱۵۸ھ میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ دوسری غلطی یہ کی کہ امام صاحب اور زفر کے انتقال کے بعد جزم و یقین کے ساتھ امام ابو یوسف کو سب سے بڑا کہہ دیا، حالانکہ امام صاحب و زفر کے انتقال کے بعد تلامذۂ امام میں حبان بن علی متوفی ۱۷۳ھ اسد بن عمرو متوفی ۱۸۸ھ جو کتب امام کے پہلے کاتب تھے، مندل بن علی، قاسم بن معن وغیرہم زندہ تھے۔ اور مولوی ثناء اللہ صاحب کسی دلیل سے ثابت نہیں کر سکتے کہ ابو یوسف ان لوگوں سے بھی عمر میں بڑے تھے۔ پھر سب سے آخر میں یہ گزارش ہے کہ اچھا اہلحدیث میں جو غلطی آپ نے کی تھی اس کی تو یہ تاویل ہوئی لیکن رسالہ تقلید شخصی و سلفی والی غلطی کی کیا تاویل ہے؟

۲:- اب کی دفعہ مولوی ثناء اللہ صاحب نے علمائے دیوبند کیلئے حصول معرفۃ تامہ کی بحث پھر چھیڑی ہے اور لکھا ہے کہ "حیرت ہے کہ درس تدریس میں مسائل حنفیہ فقہیہ کی بڑے زور سے تائید ہوتی ہے اور ائمہ ثلاثہ--------- کی مکمل تردید کی جاتی ہے---------- کتب حدیث کی شرح مولفہ دیوبندیہ میں بھی یہی برتاؤ کیا گیا ہے-------- اس پر بھی کہا جاتا ہے کہ علمائے دیوبند کو دلیل کی معرفۃ تامہ حاصل نہیں ہے" (اہلحدیث ۹/ جون ۴۴ء)

ہم کو بھی حیرت ہے کہ مسائل حنفیہ کی تائید یا مخالفین کی یا دلائل کی تردید سے مطلق معرفۃ دلائل کا حصول تو بیشک ثابت ہوتا ہے، لیکن معرفۃ تامہ جو مجتہدین کا حصہ ہے اس کا حصول کیونکر ثابت ہوتا ہے۔ اور مولوی صاحب اس قدر منطق چھانٹنے کے باوجود ان دونوں باتوں میں کیسے فرق نہیں کرتے۔ اچھا مولوی صاحب اس وقت علمائے دیوبند کا ذکر چھوڑ یئے۔

آیئے میں آپکو ایک دوسری مثال سے سمجھاؤں۔ دیکھئے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے اپنے مخالفین کی تردید اور اپنے مذہب کا اثبات شرح ترمذی میں با دلائل کیا ہے، لیکن پھر بھی معرفۃ دلائل کا حال یہ ہے کہ منسوخ وغیر منسوخ میں بھی وہ تمیز نہیں کر سکتے ہیں۔ چنانچہ حدیث لا تستقبلوا القبلہ و لا تستدبروھا کو انھوں نے غیر منسوخ سمجھ کر استقبال و استدبار قبلہ کو مطلقا مکروہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ آپ کے مجتہد العصر یوپی فرماتے ہیں کہ حدیث لا تستقبلو القبلۃ الخ منسوخ ہے حدیث قولی اور حدیث فعلی دونوں سے (دیکھو تبصرہ صفحہ ۳۴)

اور دیکھئے کہ ابن حزم نے کیسے زور سے با دلائل تردید و تائید کی ہے۔ مگر معرفۃ کا یہ عالم ہے کہ صحیح مسلم کی بعض حدیثوں کو بھی موضوع قرار دے دیا ہے جیسا کہ احکام ابن حزم کے غیر مقلد محشی کو بھی اس کا اعتراف ہے (دیکھو احکام ۲۹/۲۴) اس

کے بعد مولوی صاحب نے مسلم الثبوت کی اس عبارت کی جس میں مقلد کو عالم کہا گیا ہے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے جزئیات فقہیہ کا علم مراد ہے، مسائل کے دلائل کا علم مراد نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مولوی صاحب نے یہاں سخت بے انصافی سے کام لیا ہے، ان کو بتانا چاہئے کہ جزئیات فقہیہ کا عالم مراد ہونے کی کیا دلیل ہے اور مسلم الثبوت کی عبارت میں اس کا کیا قرینہ ہے؟ مولوی صاحب اپنی بات کی پچ میں ناواقفیت کی بنا پر بار بار لکھتے ہیں کہ ''مقلد مسائل کے دلائل نہیں جانتا'' حالانکہ اہل اصول کی تصریحات کے یہ بالکل خلاف ہے۔

ا:- مولوی صاحب کو توضیح صفحہ ۲۱ کی یہ عبارت بہت پہلے سنائی جا چکی ہے کہ:

فان العالم بمائة مسالة من ادلتها لا يسمىٰ فقيها — یعنی دلائل کے ساتھ سو مسئلے کا بھی عالم ہو تو وہ مجتہد نہیں کہلائے گا

اور مجتہد نہیں کہلائیگا تو لامحالہ مقلد کہلائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے والا بھی مقلد ہو سکتا ہے، مولوی صاحب اس کا کوئی جواب نہیں دے سکے۔

۲:- تاج الدین سبکی کا اصولی ہونا مولوی صاحب کو مسلم ہے اور مولوی صاحب اس کا بھی انکار نہیں کر سکتے کہ ابوالمظفر سمعانی (کبیر الشافعیہ) آج کل کے تمام مدعیان اجتہاد سے زیادہ مسائل کو دلائل سے جانتے تھے۔ باایں ہمہ تاج الدین سبکی نے ان کی نسبت لکھا ہے کہ:

قلد الشافعي (طبقات سبکی ۴/۳۳) — یعنی ابوالمظفر سمعانی نے امام شافعی کی تقلید کی۔

۳:- مسلم الثبوت میں: وعرفوه بانه العلم با لا حكام الشرعيه عن ادلتها التفصيلية و اورد ان كان المراد الجميع فلا ينعكس لثبوت لا ادری

والمطلق فلا يطرد لدخول المقلد العالم. دیکھئے یہاں عالم سے عالم بالدلائل کے سوا دوسرا کچھ مراد ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ فقہ اصولی کی تعریف میں آپ دیکھ رہے ہیں۔ علم بالدلائل ہی معتبر ہے، پس مولوی صاحب کا یہ کہنا کہ عالم با لدلائل مقلد نہیں ہو سکتا خود مسلم الثبوت کی عبارت سے باطل ہو گیا۔ اس کے بعد عادت سے مجبور ہو کر پھر مولوی صاحب نے واعظانہ تمثیل سے کام لیا ہے، فرماتے ہیں کہ" جب بچہ رضاعت کے بعد کھانا کھانے لگے تو اس کو رضیع کہنا ٹھیک نہیں-------- (الی) کوئی طالب علم بعد فراغت دستار فضیلت حاصل کرلے تو اس کو طالب علم کہنا اس کی ہتک ہے" میں کہتا ہوں کہ یہ تو صحیح ہے۔ لیکن رہی آپ لوگوں کی شیر خوارگی اور طالب علمی، تو ختم ہی کہاں ہوئی ہے اور جب تک شیر خوارگی و طالب علمی ختم نہ ہو اس وقت کسی شیر خوار بچے کو یہ کہنا کہ یہ "بابا" ہیں یا کسی نو آموز طالب علم کو یہ کہنا کہ" آپ امام بخاری" ہیں اس بچے اور اس طالب علم کی توہین وہتک ہے۔ سب سے آخر میں مولوی صاحب نے اپنی سخت بے خبری و ناواقفیت کا ایک نیا ثبوت بہم پہنچانے کیلئے یہ لکھا ہے کہ" یہ فقہی اصطلاح پر بحث ہے اور صوفیا کے نزدیک جو مقلد کا درجہ ہے اس کو بتانے سے ہمارا دل کانپ جاتا ہے" اس کے بعد مثنوی کا ایک شعر لکھا ہے۔ ہم کو مولوی صاحب کی بے مائگی پر افسوس آتا ہے کہ وہ سمجھتے بوجھتے کچھ نہیں مگر اظہار علمیت کا بڑا شوق رکھتے ہیں۔ انکو کون سمجھائے کہ تقلید اصولی کی بحث میں اس تقلید کا ذکر کرنا جو صوفیہ کی اصطلاح ہے سخت نادانی ہے، اگر آپ کو واقفیت ہوتی کہ صوفیہ اپنی اصطلاح میں کس کو مقلد کہتے ہیں تو نمائشی نہیں بلکہ واقعی طور پر اس شعر کو لکھنے سے آپ کا دل کانپ اٹھتا سنئے یہ شعر جو آپ نے لکھا ہے کہ:

آں مقلد ہست چوں طفل علیل — گرچہ دارد بحث باریک و دلیل

یہ خود وہی بتاتا ہے کہ صوفیہ کے نزدیک دلیل جاننے سے بھی آدمی دائرہ تقلید سے باہر

نہیں ہوتا۔ لہذا ان کی اصطلاح پر آپ جیسے مدعی علم بالدلیل بھی مقلد اور طفل علیل ہیں۔ اس کے آگے مولانا اور صاف فرماتے ہے۔

آں تعمق در دلیل ودر شکیل از بصیرت می کند اورا کسیل

[اشکال اور دلیل میں غور اس کو بصیرت سے محروم کردیتا ہے]

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ مولانا کی اصطلاح میں مقلد نام ہے اصحاب معرفت کی نقالی کرنیوالوں کا جیسے آپ لوگ ہیں۔ آپ نے جو شعر مثنوی سے نقل کیا ہے اسی کے سلسلہ میں آگے جو مولانا فرماتے ہیں اس کو سنئے تو یقیناً آپ کا دل کانپ جائے۔

کار بے استاد خواہی ساختن جاہلانہ جاں بخواہی باختن

[تو بے استاد کے کام کرنا چاہا، جاہلوں کی طرح جان دینا چاہا]

تا نچیدے دانہ مرغ از خرمنش ہم نیستادی رسن در گردنش

[جبکہ اس کے کھلیان سے پرندہ دانہ نہ چگتا، اس کی گردن میں رسی بھی نہ پڑتی]

اے زمن دز دیدہ علم ناتمام ننگت آمد کہ پرسی حال دام

[اے تو نے میرا ناقص علم چرایا، کیا تجھے اس سے شرم آئی کہ جال کا حال معلوم کرے]

ظاہر صنعت بدیدی زا وستاد اوستادی برگرفتی شاد شاد

[تو نے استاد کی ظاہری کاریگری دیکھی، تو نے خوشی خوشی استادی اختیار کی]

اے بسا رزاق گول و بیوقوف از رہ مرداں ندیدہ جز کہ صوف

[بہت سے احمق بیوقوف مکاروں نے سوائے اون کے مردوں کے راستہ میں کچھ نہیں دیکھا]

اے بسا شوخاں زاندک احتراف زاں شہاں ناموختہ جز گفت ولاف

[بہت سے بے حیا ہیں تھوڑے سے ہنر سے، انھوں نے شاہوں سے سوائے باتوں

اور شیخی کے کچھ نہ حاصل کیا

ہر کسے در کف عصا کہ موسیم　　می دمد بر ابلہاں کہ عیسیم

[ ہر ایک کے ہاتھ میں لاٹھی ہے کہ میں موسیٰ ہوں، بیوقوفوں پر دم کرتا ہے کہ میں عیسیٰ ہوں ] ( دفتر ۵ صفحہ ۱۷ وصفحہ ۲۷ )

مولانا کی اصطلاح میں یہ لوگ مقلد ہیں، اور اس کے صحیح مصداق آپ لوگ ہیں، کہ دو چار حرف پڑھ لئے اور اجتہاد کے مدعی بن بیٹھے۔

اخیر اخیر میں ایک اور غلط فہمی کا دور کر دینا بھی ضروری ہے وہ یہ کہ مولوی صاحب کے جواب میں ابتک جتنی تحریریں شایع ہوئی ہیں ان میں کسی دوسرے کی امداد کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ مگر مولوی صاحب اپنے پر دوسرے کو قیاس کر کے اپنے مضمون میں بار بار "حنفی مجیبوں" کا ذکر کرتے ہیں، مولوی صاحب کو مولانا روم کی یہ نصیحت یاد رکھنی چاہئے۔

کار پاکاں را قیاس خود مگیر
گرچہ باشد در نوشتن شیر و شیر

[ پاک لوگوں کے کام کو اپنے پر قیاس نہ کر، اگر چہ لکھنے میں شیر ( درندہ ) اور شیر ( دودھ ) یکساں ہوتا ہے ] (۱)

(۱) فارسی اشعار کا یہ ترجمہ مولانا قاضی سجاد حسین صاحب کے ترجمہ مثنوی سے ماخوذ ہے ( مرتب )

# قادیانی مرتد کی سنگساری

## اور

# مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

حدیث کے صاف الفاظ التارک لدینہ المفارق للجماعۃ میں ذرا تاویل کی گنجائش نہیں، مگر صرائحِ نصوص میں توڑ مروڑ کا، مقلدین کو طعنہ دینے والے وکیل جماعت مرزائیہ نے یہاں پر وہ ذہانت دکھائی ہے کہ مرزا صاحب کو بھی نیچا دکھادیا

# قادیانی مرتد کی سنگساری

## مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

دارالسلطنت کابل میں نعمت اللہ خاں مرزائی کے واقعہ سنگساری نے علمی دنیا میں ایک نیا معرکہ کارزار گرم کردیا ہے۔ مرزائیوں کی ہر دو پارٹیوں اور مسلمانوں میں ایک نیا مختلف فیہ مسئلہ پیدا ہو گیا ہے۔ اور سخت حیرت انگیز امر یہ ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب ایڈیٹر اہل حدیث آج اس مسئلہ میں مرزائیوں کے ساتھ ہیں۔ نعمت اللہ مرزائی کے جرم ارتداد میں سنگسار کئے جانے کی خبر اخباروں میں شائع ہوئی۔ تو الفضل وپیغام صلح قادیانی ولاہوری پارٹیوں کے آرگنوں نے سلطنت کابل ادام اللہ شوکتھا کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے یہ لکھا کہ ''اگر مرزا غلام احمد آنجہانی کے پیرو مرتد بھی ہوں تو انھیں سنگسار یا قتل کرنا شرعاً جائز نہیں کیونکہ شریعت مطہرہ محمدیہ علےٰ صاحبہا الف صلوٰۃ وتحیۃ میں مرتد کی سزا قتل نہیں ہے لہذا سلطنت افغانستان کا یہ طرزِ عمل سراسر ناجائز اور خلاف شریعت ہے''

چونکہ قتل مرتد کو خلاف شریعت بتانا سراسر تعصب وناحق رسی یا جہالت پر مبنی ہے۔ اسلئے میں چاہتا ہوں کہ حقیقت حال منکشف کروں اور اس مسئلہ پر ادلۂ شرعیہ کی کافی روشنی ڈالوں اور فقہائے اسلام کے مذاہب بھی نقل کردوں، لیکن چونکہ اس مسئلہ پر وکیل جماعت مرزائیہ مولوی ثناء اللہ صاحب ایڈیٹر اہلحدیث نے مرتد کے معنے سمجھنے میں فاش غلطی کی ہے، اس لئے سب سے پیشتر مرتد کے معنے بیان کرتا ہوں، ممکن ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب اپنی تحریر پر دوبارہ غور کرکے اپنی غلطی کا احساس کریں۔ حنفیہ

کی مشہور فقہی کتاب درمختار میں ارتداد کے معنے یہ بیان کئے ہیں:

اجراء کلمة الکفر علی اللسان بعد الایمان یعنی ایمان لانے کے بعد کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنا ارتداد ہے

ارتداد مرتد کے جو معنے ہمارے فقہاء علیہم الرحمۃ سمجھے وہ بعینہٖ وہی معنے ہیں جو صحابہ کرام اور تمام علماء سمجھے ہیں چنانچہ میں اسے آئندہ لکھوں گا۔ مگر مولوی ثناء اللہ صاحب نے ایک نئے معنے کا سراغ لگایا ہے جو ناظرین کی ضیافت طبع کیلئے پیش کیا جاتا ہے:" کچھ شک نہیں کہ مرزا کا مصدق ہونا گویا خدا اور رسول کا مکذب بننا ہے۔ مگر یہاں تنقیح یہ ہے کہ مرتد عن الاسلام ہونے سے شرعی اصطلاح میں کیا مراد ہے۔ کچھ شک نہیں کہ مرتد عن الاسلام ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اسلام کو جھوٹا مذہب سمجھ کر چھوڑ دے۔ ان معنی سے مرزائی جو کچھ بھی ہیں بہ فحوائے شریعت مکفر ہیں، مگر باقرار خود کافر یا بہ اصطلاح مرتد نہیں کیونکہ وہ باقرار خود مصدق اسلام ہیں اس لیے بھی مرتد کی سزا اگر ثابت ہو جائے کہ سنگساری ہے تو بھی مرزائی کی سزا یہ نہیں ہو سکتی (اہلحدیث ۳ ربیع اول ۴۳ھ)

جس شخص کو کتب آثار و سیر پر عبور ہے وہ خوب جانتا ہے کہ مرتد کے یہ معنی سمجھنے میں مولوی ثناء اللہ صاحب منفرد ہیں، اور مرتد کے اصلی معنی وہی ہیں جو درمختار سے مفہوم ہوتے ہیں۔ اہل علم جانتے ہیں کہ مسلیمہ کذاب اور اس کی قوم عہد صحابہ سے لیکر آج تک اہل ردۃ کے نام سے پکاری جاتی ہے، چنانچہ کتب احادیث میں کفر من کفر من العرب سے انہیں کی طرف اشارہ ہے، اور خلیفۂ اول حضرت صدیق اکبرؓ نے ان سے مقاتلہ کیلئے فوج بھیجی ہے، حالانکہ وہ اسلام کو جھوٹا نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ میرے دعویٰ پر شاہد عدل ہے۔ نیز مسلیمہ نے جو خط نبی کریمؐ کے پاس لکھا ہے اس میں آپ کی رسالت کا صاف اقرار کیا ہے۔ ملاحظہ

ہو"من مسیلمۃ رسول اللہ الی محمد رسول اللہ الخ "(زادالمعاد وابن ہشام) ابن عباسؓ کا ایک اثر ہے جسے حافظ ابن القیم نے زادالمعاد میں نقل فرمایا ہے اسکے الفاظ یہ ہیں:

ایما مسلم سبّ اللہ و رسولہ او سبّ احدا من الا نبیاء فقد کذب برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی ردۃ تستاب فان رجع و الا قتل الخ

[جو مسلمان بھی اللہ اور اس کے رسول کو گالی دے یا کسی نبی کو گالی دے تو اس نے اللہ کے رسول ﷺ کی تکذیب کی، اور یہ ارتداد ہے جس سے اس کو توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ باز آ گیا تو ٹھیک ورنہ قتل کر دیا جائے گا]

اس میں حضرت ابن عباس نے محض خدا یا کسی نبی کو گالی دینا ردۃ قرار دیا ہے۔ اور ایما مسلم کا لفظ صاف بتلاتا ہے کہ مکذب اسلام نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب تصدیق مرزا کو تکذیب خدا اور رسول قرار دیتے ہیں۔ اور پھر بھی اس کو ارتداد نہیں کہتے، حالانکہ ابن عباسؓ صاف فرماتے ہیں کہ تکذیب رسول اللہ ارتداد ہے۔

چونکہ مولوی ثناء اللہ صاحب کو حافظ ابن قیم پر بہت اعتماد ہے اسلئے یہ ظاہر کر دینا مناسب ہوگا کہ وہ بھی مرتد کے وہی معنی لیتے ہیں جو میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ مسیلمہ نے نبی کریمؐ کی خدمت میں خط لکھا ہے، خط دو قاصد لائے تھے اور آپ نے اس کے خط کا جواب لکھا ہے اور قاصدوں سے پوچھا ہے کہ تمہارا بھی وہی اعتقاد ہے جو مسیلمہ کا ہے؟ انہوں نے کہا ہاں، اس پر آپؐ نے فرمایا:

اما واللہ لولا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما

[خدا کی قسم اگر فرستادہ قتل نہ کیا جاتا تو میں تم دونوں کی گردنیں اڑا دیتا]

حافظ ابن القیم یہ واقعہ نقل کر کے فرماتے ہیں:

فیہا جواز مکاتبۃ الامام لاہل الردۃ اذا کان لہم شوکۃ [اس سے اگر مرتدین کو قوت حاصل ہو جائے تو امام کا ان سے خط و کتابت کرنا ثابت ہوتا ہے]

اور فرماتے ہیں:

ومنہا الرسول لایقتل ولو کان مرتدا [اور منجملہ ان کے یہ بات بھی ہے کہ فرستادہ کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ وہ مرتد ہی کیوں نہ ہو]

دیکھئے حافظ صاحب مسیلمہ کو باوجودیکہ وہ رسالۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا اپنی زبان سے مقر ہے، اس کے قاصدوں کو اہل الردۃ کہتے ہیں؛ الغرض ارتداد شرعی وہی ہے جو در مختار سے منقول ہوا، اور اس معنی کے لحاظ سے مرزائیوں کے مرتد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

اب رہا یہ کہ مرتد کی سزا شرعاً قتل ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق مجھے زیادہ کدو کاوش کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں فقہائے اسلام میں سے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاف وصریح الفاظ ہیں:

۱- من بدل دینہ فاقتلوہ (بخاری) جو اپنا دین بدلے اسے قتل کرو۔

اور

۲- لا یحل دم امرء مسلم یشہد ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث: الثیب الزانی و النفس بالنفس و التارک لدینہ المفارق للجماعۃ (صحیحین) [کسی ایسے مسلمان کا خون جو اللہ کا کلمہ پڑھتا ہو اور رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہو حلال نہیں سوائے تین شخصوں کے: شادی شدہ زنا کار، کسی کو قتل کرنے والا، اور دین و جماعت کو چھوڑ دینے والا]

حدیث کے صاف الفاظ التارک لدینه المفارق للجماعة میں ذرا تاویل کی گنجائش نہیں، مگر صرائح نصوص میں توڑ مروڑ کا مقلدین کو طعنہ دینے والے وکیل جماعت مرزائیہ نے یہاں پر وہ ذہانت دکھائی ہے کہ مرزا صاحب کو بھی نیچا دکھایا۔ آپ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے دو لفظ فرمائے ہیں دین اسلام چھوڑنے والا اور جماعت سے مراد اسلامی قوم ہے یعنی مسلم قوم کو چھوڑ کر کفار کی حمایت کرنے والا جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان دو خبروں کے مجموعہ پر سزا مرتب ہے نہ کہ صرف ایک پر اور ان دو کا مجموعہ یہی ہے کہ مسلمان سے نکل کر کفار کی جماعت میں مل جائے۔ اور چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں کہ ورنہ محض ترک اسلام سے ان پر موت یا قتل کا حکم نہیں لگایا (اہلحدیث ۳ ربیع الاول)

ایک ادنیٰ سمجھ کا آدمی اسے سمجھ سکتا ہے کہ کسی کو چھوڑنا دوسرے سے ملنے کو مستلزم نہیں ہے، مفارقہ جماعت اسلامیہ موالاۃ کفار کو مستلزم نہیں پھر المفارق للجماعة کا مطلب مسلم قوم کو چھوڑ کر کفار کی حمایت کرنے والا کیونکر ہو گیا المفارق للجماعة کا مفہوم صرف جماعت حقہ اسلامیہ کو چھوڑنے والا ہے چاہے کفار کی حمایت کرتا ہو یا نہ کرتا ہو (هذا ظاهر لمن له ادنی حدس)

ثانیاً۔ مسیلمہ کذاب اور اس کی جماعت عہد صحابہ سے آج تک اہل ردۃ کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ خلیفہ اول نے خالد سیف اللہ کو اس کے مقاتلہ کیلئے بھیجا، وحشیؓ صحابی نے اسے قتل کیا۔ مگر وہ جماعت کفار کا حامی نہ تھا اسکی طرف پہلے اشارہ گذر چکا ہے۔ نیز اسکے دونوں قاصدوں کو خطاب کر کے آں حضرت ﷺ نے فرمایا ہے: اماو الله لو لا ان الرسول لا يقتل لضربت اعنا قكما

ثالثاً۔ حضرت علیؓ نے چند زندیقوں کو جلا ڈالا تھا اور اہل علم جانتے ہیں کہ زنادقہ جماعت کفار کے حامی نہیں ہوتے۔

الغرض ہر وہ شخص جو ایمان لانے کے بعد کلمہ کفر بولے مرتد ہے اور انکی سزا شرعاً قتل ہے چاہے وہ جماعت کفار کا حامی ہو یا نہ ہو۔

اسکے قابل غور معاذ بن جبل آنحضرتؐ کے امر سے یمن تشریف لے جاتے ہیں وہاں ابوموسیٰ الاشعریؓ پہلے سے موجود رہتے ہیں، اس وقت ان کے پاس ایک قیدی موجود ہوتا ہے۔ حضرت معاذ اس کا حال دریافت کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرتد ہے حضرت ابوموسیٰ معاذ سے بیٹھنے کو کہتے ہیں، آپ فرماتے ہیں کہ جب تک یہ قتل نہ کر دیا جائے اس وقت تک میں کسی طرح نہیں بیٹھ سکتا کہ مرتد کے بارے میں خدا اور رسول کا یہی فیصلہ ہے، چنانچہ اس مرتد کے قتل کا حکم ہوتا ہے اور اس کی گردن اڑائی جاتی ہے۔ قتل مرتد کے بارے میں حضرت معاذ کا قضاء اللہ و رسولہ فرمانا قابل غور ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ حضرت معاذ وہی شخص ہیں جن سے یمن جانے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ اور فیصلہ صادر کرنے کا طریق بطور امتحان پوچھا تھا اور ان کے جواب سے خوش ہوکر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا:

| | |
|---|---|
| الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم | یعنی خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس امر کی توفیق دی جس میں اس کے رسول کی خوشنودی ہے۔ |

یہاں سے اس بات کی بھی تردید ہوگئی جو وکیل جماعت مرزائیہ نے التارک لدینہ المفارق للجماعۃ کی شرح میں لکھی ہے کہ قتل اس شخص کی سزا ہے جو حربی اور برسر جنگ ہو۔ وہ لکھتے ہیں ''مسلمانوں سے نکل کر کفار کی جماعت میں مل جائے یعنی جس طرح اس زمانہ میں کفار حربی مسلمانوں سے برسر جنگ رہتے ہیں''

(اہلحدیث ۳ ربیع الاول) مولوی ثناء اللہ صاحب کی یہ بڑی موٹی غلطی ہے۔ ابوموسیٰ الاشعری کے پاس جو مرتد مقید تھا وہ حربی نہ تھا پھر بھی حضرت معاذ اس کے قتل کو قضاء اللہ ورسولہ قرار دیتے ہیں۔

۴- صحیح بخاری میں واقعہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے چند زندیقوں کو جلا ڈالا تھا۔ حضرت ابن عباس کو خبر پہنچی تو انہیں صرف جلانے پر اعتراض ہوا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں ہوتا تو انہیں قتل کرتا آگ میں نہ جلاتا۔

زندیق باقرار خود مسلمان ہوتا ہے مگر بہ فتوائے شریعت مکفر اور اسی طرح وہ حامی جماعت کفار یا حربی بھی نہیں ہوتا۔ مگر وہ باتفاق امیر المومنین علیؓ وحضرت ابن عباسؓ قابل قتل ہیں۔

۵- معجم طبرانی میں حضرت معاذ سے مروی ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه الى اليمن ايما رجل ارتد عن الاسلام فادعه فان تاب فاقبل منه وان لم يتب فاضرب عنقه وأيماامرأة ارتدت عن الاسلام فادعها وان أبت استتبها

یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت ان سے یہ کہا کہ جو مرد اسلام سے پھر جائے اس کو اسلام کی دعوت دو، اگر توبہ کرے تو قبول کرو ورنہ اس کی گردن ماردو، اور جو عورت اسلام سے منحرف ہو جائے تو اسے بھی دعوتِ اسلام دو اگر توبہ کرے تو قبول کرو، ورنہ توبہ کراؤ یعنی مقید رکھو یہاں تک کہ توبہ کرے (نصب الرایہ)

حافظ ابن حجر نے گو اس حدیث میں کلام کیا ہے۔ مگر حضرت معاذؓ کا فتویٰ جو صحیح بخاری سے منقول ہوا، جس میں انہوں نے قتل مرتد کو قضاء الله و رسو له قرار دیا ہے اس کی زبردست تائید کرتا ہے، اور حدیث اگر بالفراده حجت نہ ہو تو اس فتویٰ کو

اس کے ساتھ ضم کر لینے کے بعد یقینا حجت اور اتم دلیل ہے۔

اس حدیث میں نفس ارتداد کی سزا قتل فرمائی گئی ہے، ارتداد کے ساتھ محاربت و برسر جنگ ہونے کی قید نہیں ہے، پھر کون کہہ سکتا ہے کہ ارتداد کے ساتھ برسر جنگ ہونا بھی ضروری ہے۔

۶- موطا امام مالکؒ میں ایک اثر ہے کہ امیر المومنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں بنی ثور کا ایک وفد حاضر ہوا۔ امیر المومنین نے پوچھا کہ کوئی نئی خبر بھی لائے ہو، تو انہوں نے گذارش کی کہ ہم نے ایک عربی شخص کو جو اسلام لانے کے بعد کافر ہو گیا تھا گرفتار کیا اور مقتل میں لے جا کر تہ تیغ کر ڈالا، یہ واقعہ سن کر حضرت عمرؓ کو ناگواری ہوئی تو صرف اتنی کہ اسے تین دن تک مہلت کیوں نہ دی گئی اور اس سے توبہ کیوں نہ کرائی گئی کہ ممکن تھا کہ وہ کفر سے باز آجاتا مگر آپ نے نفس قتل پر کوئی عتاب و اظہار ناراضگی نہ فرمایا۔ الغرض احادیث صحیحہ و آثار صحابہؓ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتد کی سزا اسلام میں قتل ہے۔

وکیل جماعت مرزائیہ نے ایک ڈبل غلطی یہ بھی کی ہے کہ وہ کہتا ہے: "قتل مرتد کا حکم کتب فقہ حنفیہ و شافعیہ میں بھی نہیں ہے" حالانکہ جہاں تک مجھے علم ہے اس مسئلہ میں کسی امام کا بھی خلاف نہیں ہے کہ مرتد کی سزا قتل ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس کی شہادت میں چند معتبر کتابوں کے حوالے پیش کروں۔

سب سے پہلے میں حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ راشد کا فتویٰ نقل کرتا ہوں۔ حافظ جمال الدین زیلعی اور ابن حجر عسقلانی نے طبقات ابن سعد کے حوالے سے نقل کیا ہے:

| | |
|---|---|
| فی ترجمة عمر بن عبد العزیز انه قال یستتاب المرتد ثلاثة | یعنی عمر بن عبد العزیز نے فرمایا کہ مرتد سے تین دن تک توبہ کرائی جائے اگر مسلمان ہو |

ایام فان اسلم والا قتل

جائے تو خیر ورنہ قتل کردیا جائے۔

زیلعی نے تنقیح کے حوالہ سے امام احمد کا قول نصاً نقل کیا ہے:

اذا بلغ الغلام سبع سنین جاز اسلامہ و یجبر علی الاسلام اذا کان احد ابویہ مسلما لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مروا صبیانکم بالصلوٰۃ بسبع فان رجع عن الاسلام انتظر بہ حتی یبلغ فان اسلم والا قتل

یعنی جب لڑکا سات برس کا ہوجائے تو اس کا اسلام صحیح ہے اور وہ اسلام پر مجبور کیا جائے اگر اس کی ماں یا اس کا باپ مسلمان ہو۔ اس لیے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ سات برس کی عمر میں اپنے بچوں کو نماز کا حکم کرو پس اگر وہ اسلام سے پھر جائے تو بلوغ تک اس کا انتظار کیا جائے۔ اگر بعد بلوغ مسلمان ہوگیا تو ہوگیا ورنہ قتل کردیا جائے (نصب الرایہ)

اور ہدایہ میں جامع صغیر سے نقل کیا ہے:

المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل

مرتد چاہے آزاد ہو یا غلام اس پر اسلام پیش کیا جائے پس اگر انکار کرے تو قتل کردیا جائے۔

اور یہی مذہب امام شافعی کا بھی ہے، فرق اتنا ہے کہ وہ تین دن تک مہلت دینے کو واجب کہتے ہیں اور بعض محققین نے انکا بھی صحیح مذہب حنفیہ کے موافق نقل کیا ہے لکھتے ہیں:

والصحیح من مذھبہ انہ ان تاب فی الحال فیھا والا قتل لحدیث معاذ مرفوعا: من بدل دینہ

یعنی شافعی کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مرتد اگر فی الحال توبہ کرلے تو خیر ورنہ قتل کردیا جائے کہ معاذ سے مرفوعاً مروی ہے من بدل دینہ

بدل دینه فاقتلوه من غیر تقیید بالانظار وهو اختیار ابن المنذر (فتح القدیر)

فاقتلوہ اور اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور یہی ابن المنذر کا (جو بڑے جلیل القدر شافعی المذہب فقیہ ہیں) مختار ہے۔

امام ترمذی نے حدیث من بدل دینه فاقتلوه کو روایت کر کے لکھا ہے:

وعلیه العمل عند اهل العلم اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

# احمدیوں کی ذلت وخواری

# پر محمدیوں کی بے قراری

نہیں معلوم ان کو یہ کیوں برا لگتا ہے کہ حنفی سب سے پہلے قرآن میں احکام کی تلاش کرتے ہیں اور اس کو ہر چیز سے مقدم جانتے ہیں، اس میں حکم مل جانے کے بعد بھی الحمدللہ کہ وہ اس حدیث کو جو بظاہر حکم قرآنی کے مخالف معلوم ہوتی ہے رد نہیں کرتے، بلکہ اس کے ایسے صحیح معنی کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں مخالفت نہ رہ جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے، یہی آنحضور ﷺ کا طریقۂ مرضیہ تھا، اس کو ہی آپ نے پسند فرمایا تھا، اور اس کی ہی تعلیم فرمائی تھی، افسوس ہے کہ محمدی اور اہلحدیث کہلانے والوں کو اس سے چڑ ہے

# احمدیوں کی ذلت وخواری پر محمدیوں کی بیقراری

یکم مارچ ۱۹۲۷ء کے اخبار محمدی میں ابومحمد عبدالجبار کے نام سے ایک مضمون شائع ہوا ہے، جس کا عنوان یہ قائم کیا گیا ہے ''حنفیت اور مرزائیت کا بعض خصوصی عقائد میں اتحاد واتفاق'' اس عنوان ہی سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ اس مضمون میں کیا زہر اگلا گیا ہوگا، میں بلاخوف تردید کہہ سکتا ہوں اور مضمون سے واقف ہوکر میری طرح دوسرے انصاف پسند بھی میرے اس دعویٰ کی تائید کریں گے کہ مضمون نگار نے اپنے دینی بھائی قادیانیوں کو خوش کرنے کے لیے اور ان کی حمایت میں یہ مضمون شائع کیا ہے، ورنہ اس کے کیا معنی کہ عقائد کفریہ تو گنوائے جائیں احمدیوں کے اور برا لگے محمدیوں کو؟ اس حرکت سے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احمدیوں اور محمدیوں میں کوئی برادرانہ تعلق ضرور ہے۔

کیا یہ صحیح ہے کہ مرزا صاحب بھی پہلے غیر مقلد ہی تھے اور ان کو جو کچھ کمالات ملے ترکِ تقلید ہی کے صلہ میں ملے ہیں، مولوی ثناء اللہ صاحب نے مرزائیوں کو کافر تسلیم کر کے بھی جو غیر مقلدین کی نماز کو ان کے پیچھے جائز کہا ہے، اس کا راز کہیں یہی تو نہیں ''الكفر ملة واحدة'' بے شک حق ہے فتدبر فيه!

مضمون نگار کو اس کا بڑا رنج ہے کہ علماء دیوبند نے اپنی تالیفات میں بالاصالۃ یا بالتبع اہلحدیث سے کیوں تعرض کیا اور صرف اتنی بات پر تہکم (ٹھٹھا مذاق) کے انداز میں لکھتا ہے کہ: ''یہ جماعت اہلحدیث پر بڑی مہربان ہے'' تعجب ہے کہ یہ لوگ علماء دیوبند کے خوان کرم کی زلہ ربائی کی بدولت مولوی کہلائیں، ان کی ہی

جوتیاں سیدھی کرتے کرتے پہلے منصب اجتہاد پھر ہندوستان بھر کے مجتہدین کی سرداری نصیب ہو، اس پر بھی بمصداق اس کے ''جس ہنڈیا میں کھائیں اسی میں چھید کریں'' تو علماء دیوبند اس کو دیکھیں اور چپکے رہیں، لیکن اگر ان میں سے کوئی بزرگ اس جماعت کو متنبہ کرے کہ ہم اس کو برداشت نہیں کر سکتے، کیا ان لوگوں کے پہلو میں دل ہے اور ہمارے پہلو میں پتھر! اگر ایسا نہیں ہے تو اس کی کیا وجہ کہ ۔

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام　　تم قتل بھی کرتے ہو تو چرچا نہیں ہوتا

اب اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ بہت سے حضرات واقف ہوں گے کہ حضرت علامہ مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند نے فتنہ قادیان کے بڑھتے ہوئے سیلاب کی روک تھام اور جماعت مرزائیہ کی تردید کے سلسلہ میں چند نئی تالیفات شائع کی ہیں، اہل علم اور باخبر حضرات جانتے ہیں کہ مولانا کی ان تالیفات نے مرزائیوں کی کمر توڑ دی ہے، احمدیوں سے تو کچھ ہو نہ سکا لیکن ان کے بھائی محمدیوں نے ان کی اس حالت بے کسی اور عالم مجبوری پر برادرانہ غم خواری کی، اور علم حمایت بلند کیا، تحقیق الکفر والایمان بآیات القرآن اور اشد العذاب علی مسیلمۃ الپنجاب کی عبارتیں نقل کر کر کے ''اخبار محمدی'' دہلی، اور اخبار ''اہلحدیث'' امرتسر میں ان پر بحث کرنا شروع کر دیا گیا۔

حضرت مولانا ممدوح نے ''اشد العذاب'' میں احمدیوں کے عقائد کفریہ گنوائے ہیں، ان میں سے دو تین عقائد کی نسبت غیر مقلدین کے دہلوی اخبار ''محمدی'' کے نامہ نگار نے دعویٰ کیا ہے کہ ان میں حنفی بھی مرزائیوں کے شریک ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ ان عقائد کی وجہ سے مرزائی تو کافر اور مرتد ہوں، مگر حنفی پکے اہل سنت والجماعت بنے رہیں۔ میں آپ کو تفصیل کے ساتھ بتاؤں گا کہ مضمون نگار نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں تمامتر غلط بیانی، ابلہ فریبی اور افتراپردازی سے کام لیا ہے۔

کیا مضمون نگار اس قرآنی تعلیم سے بے خبر ہے: وَمَن يَكْسِبْ خَطِيْئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيْئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا الخ

سنئے! مضمون نگار کی افترا پردازیاں تفصیل سے عالم آشکار کی جاتی ہیں اور اس کی دروغ بافیوں کا پردہ چاک کیا جاتا ہے۔ مولانا ممدوح اشد العذاب میں فرماتے ہیں کہ: عقیدہ نمبر ۱۱- قرآنی حکم ہے کہ اگر تم میں جھگڑا ہو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرنا چاہئے، لیکن شریعت مرزائیہ میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور حکم یہ ہے کہ ہر امر میں مرزا صاحب کو حکم قرار دینا چاہئے'' (ص ۷۱)۔

مضمون نگار محمدی لکھتا ہے کہ تھوڑی ترمیم کے ساتھ یہی عقیدہ حنفیہ کا بھی ہے، اور ترمیم میں وہ شریعت مرزائیہ کے بجائے شریعت حنفیہ اور مرزا صاحب کے بجائے امام ابوحنیفہ لکھ کر کہتا ہے کہ: ''احناف میں کوئی تو منہ سے بھی ایسا کہتا ہے اور کوئی صرف عملاً ثبوت دیتا ہے'' (محمدی ص ۱۰)۔

مجھے اس مضمون نگار کی علمی یتیمی پر ترس آتا ہے، جس شخص کو اتنا بھی سلیقہ نہ ہو وہ خواہ مخواہ مولویوں کی ریس کیوں کرے، بھولے مضمون نگار! جب تم نے حنفیت اور مرزائیت کا بعض عقائد میں اتحاد کا دعویٰ کیا تھا تو تم کو بانی مذہب حنفیہ یا اصول حنفیہ سے اس عقیدہ کو ثابت کرنا تھا، جس میں تم نے اشتراک کا دعویٰ کیا تھا فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ۔ تم کو معلوم نہیں کہ تمہارے دعویٰ کی تکذیب کتب حنفیہ میں موجود ہے، غور سے سنو! ہمارے امام عالی مقام فرماتے ہیں:

ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص عن كتاب الله أو سنة عن رسول الله [illegible] الأمة

یعنی کسی کو اختیار نہیں ہے کہ خدا اور رسول کے فرمان یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے کچھ اپنی رائے سے کہہ سکے

اسی پیکر تقدس کا یہ ارشاد بھی ہے:

مَا جَاءَ عَنِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَا نَتَجَاوَزُ عَنْهُ — یعنی خدا اور رسول کے فرمان سے ہم ذرا ہٹ نہیں سکتے ٹل نہیں سکتے

قرآن وحدیث تو قرآن وحدیث ہی ہیں، حضرت امام علیہ الرحمۃ صحابۂ کرام (رضی اللہ عنہم) کے اقوال مبارکہ کو بھی اپنے قول پر ترجیح دیتے تھے۔ اور اس بارے میں کسی صحابی کا کوئی فتویٰ موجود ہوتا تھا اس فتویٰ ہی کو اختیار کرتے تھے۔

امام اعظم کے یہ ارشادات گرامی معلوم کرنے کے بعد اس عقیدہ کی نسبت ہماری طرف سراسر تہمت اور افترا ہے، یہ معلوم ہے کہ ہم امام اعظم کی فقہ پر کاربند ہیں، اور امام اعظم کا طریق استخراج مسائل معلوم ہو چکا ہے کہ قرآن وحدیث تو بڑی چیزیں ہیں، صحابۂ کرام کے اقوال کے مقابلے میں بھی اپنے رائے وقیاس کو معطل کردیتے تھے، پس جب امام اور متبوع اس الزام سے بری ہیں، تو واقعی مقلد اور سچا تابع بھی اس سے یقیناً پاک ہے۔ اب میں چاہتا ہوں کہ مقلدین کے اقوال سے بھی اس عقیدہ سے حنفیہ کی براءت ثابت کردوں، لیکن نقل اقوال سے پیشتر یہ بتا دینا نہایت ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ یا کسی دوسرے امام کے بیان کیے ہوئے مسائل یا تو کتاب اللہ میں مذکور ہوں گے، یا حدیث رسول اللہ میں مذکور ہوں گے، یا اجماع سے ثابت ہوں گے یا ان تینوں میں سے کسی ایک کے کسی مسئلہ پر امام نے قیاس کیا ہوگا۔ پہلی دو صورتوں میں ہم نے امام سے مسئلہ سن کر اس لیے مان لیا ہے، کہ یہ درحقیقت یا فرمانِ خدا ہے یا فرمانِ رسول ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں گو بظاہر ہم نے امام کے کہنے سے مان لیا ہے، مگر درحقیقت خدا یا رسول کا کہا مانا ہے کہ امام صرف حکم بتانے والا ہے حکم دینے والا نہیں ہے، قانون بتانے والا ہے قانون ساز نہیں ہے۔ پس ان دونوں صورتوں میں تو بالکل ظاہر ہے کہ ہم نے خدا اور رسول کو حکم بنایا ہے۔

رہی تیسری صورت سو یہ بالکل طے شدہ مسئلہ ہے کہ اجماع کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی آیت یا حدیث پر معتمد ہو، اس کی بنا قرآن یا حدیث پر رکھی گئی ہو، پس جب ہم نے امام کے کہنے سے اجماعی مسئلہ ماننے کے لیے اس کے کسی آیت یا حدیث پر مبنی ہونے کی شرط لگائی اور اس پر بھی صرف اس لیے مانا کہ رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"لا تجتمع أمتي على الضلالة" [میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی]

اور باری تعالی کا فرمان ہے:

ومن يُشاقِقِ الرّسولَ مِن بَعدِ ما تبَيَّنَ لَهُ الهُدى وَيَتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً [اور جو شخص رسول کی مخالفت کریگا بعد اس کے کہ اس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ ہولیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی]

تو یہ واضح دلیل اس کی ہے کہ اس صورت میں بھی ہم نے خدا اور رسول کو حکم بنایا ہے، صرف چوتھی صورت میں (یعنی جب امام کوئی مسئلہ قرآن یا حدیث سے ثابت شدہ مسئلہ پر قیاس کر کے بتائے اور ہم تسلیم کرلیں) مضمون نگار جیسے خوش فہم کو دھوکا لگ سکتا ہے کہ امام کو حکم قرار دیا گیا، لیکن اللہ نے چاہا تو آپ اچھی طرح سمجھ لیں گے کہ اس صورت میں بھی ہم نے اللہ ورسول کو ہی حَکَم گردانا ہے۔

غور سے سنئے کہ جب تک کسی بات میں قرآنی حکم یا فرمانِ رسول موجود ہو اس وقت تک تو قیاس کی حاجت ہی نہیں، بلکہ قرآن یا حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ ہاں اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو نہایت مجبوری سے قیاس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی مجبوری سے ہم اس کو مانتے ہیں۔ وہ بھی صرف اس لیے کہ رسالت مآب ﷺ کی

اس حدیث نے ہم کو اطمینان دلایا کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ اس نے ہم کو تعلیم کی ایسی صورت میں یہی آپ کا طریقہ مرضیہ ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت رسالت مآب ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت ان سے پوچھا کہ تم لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کروگے، جھگڑوں اور نزاعات کو کیوں کر چکاؤگے؟ حضرت معاذ نے عرض کیا کہ پہلے قرآن پاک میں حکم تلاش کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر اس میں نہ پاؤ، تو معاذ نے عرض کیا کہ تب حدیث رسول اللہ میں ڈھونڈوں گا، آپ نے فرمایا: اگر اس میں بھی نہ پاؤ، تو معاذ نے کہا کہ اجتہاد وقیاس کرکے اپنی رائے وعقل سے حکم نکالوں گا، آپ نے فرمایا: خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسولؐ کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جس کو اس کا رسول پسند کرتا ہے جس سے وہ خوش ہوتا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث میں حکم نہ ملنے کی صورت میں کسی صاحب اہلیت کا اجتہاد وقیاس سے حکم کا استخراج اور ایسی ہی صورت میں دوسروں کا اس کو ماننا دونوں رسول اللہ کو پسند ہے، لہذا میں بلاخوف تردید کہہ سکتا ہوں کہ امام کے بتائے ہوئے قیاسی مسئلہ کو ماننا بھی رسول پاک ہی کو حَکَم بنانا ہے، اگر رسول پاک کی یہ اور اس قسم کی اور بہت سی احادیث نہ ہوتیں تو ہم کو کسی مجتہد کے قیاس کو ماننے کی ہمت نہ ہوتی اور نہ اس کی کوئی ضرورت تھی۔

اس پر بھی مجتہد کے ہر قیاس کو ہم نے قابل عمل نہیں قرار دیا، بلکہ وہ قیاس جو قرآن پاک یا حدیث کے کسی مصرحہ مسئلہ پر کیا گیا ہے۔ اب معروضات سابقہ کے ثبوت میں نمبروار اقوال مقلدین ملاحظہ کیجئے:

۱- قرآن یا حدیث میں حکم موجود ہوتے ہوئے قیاس کی حاجت نہیں، بلکہ قرآن یا حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا، ہمارے مضمون نگار نے اصول الشاشی کا نام سنا ہوگا جو اصول فقہ کی مشہور درسی کتاب ہے، اس میں مذکور ہے:

| | |
|---|---|
| الواجب علی المجتهد طلب حکم الحادثة من کتاب الله تعالی، ثم من سنة رسول الله ﷺ بصریح النص أو دلالته علی ما مر ذکره فإنه لا سبیل إلی العمل بالرأی مع إمکان العمل بالنص (ص۸۹) | یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ پہلے حادثہ کا حکم قرآن پاک سے نکالنے کی کوشش کرے، پھر حدیث رسول اللہ کی نص صریح یا دلالۃ النص میں ڈھونڈھے، اس لیے کہ جب تک قرآن یا حدیث میں حکم مل سکے قیاس ورائے پر عمل کرنے کی کوئی صورت بھی نہیں ہے |

اور اسی کتاب کے صفحہ ۹۱ پر مذکور ہے:

| | |
|---|---|
| القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدلیل فی الحادثة | یعنی قیاسِ مجتہد شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے جس پر عمل واجب ہے مگر جب اس سے اونچے درجے کی دلیلیں موجود نہ ہوں |

اور اسی کتاب میں صحت قیاس کی شرائط کے ضمن میں مذکور ہے:

| | |
|---|---|
| والخامس ألا یکون الفرع منصوصاً علیه (ص ۹۳) | [اور پانچویں یہ کہ فرع پر کوئی نص نہ وارد ہوئی ہو] |

۲- صرف وہ قیاس مقبول ہے جو قرآن یا حدیث کے کسی مصرحہ مسئلہ پر کیا گیا ہو، یہ قیاس کی تعریف سے واضح ہے جو اصولیوں نے بیان کی ہیں:

| | |
|---|---|
| القیاس الشرعی هو ترتیب الحکم فی غیر المنصوص علیه علی معنی هو علة لذلک الحکم فی المنصوص علیه | [قیاسِ شرعی غیر منصوص مسئلہ میں حکم کو ثابت کرنا ہے اس طور پر کہ منصوص مسئلہ میں اس حکم کی وہی علت ہو] |

اس تفصیل سے ہر شخص بخوبی سمجھ گیا ہوگا کہ حنفیہ اپنے ہر مسئلہ ہر معاملہ میں خدا رسول کو ہی حکم مانتے ہیں اور جس عقیدہ کی نسبت ہماری طرف مضمون نگار محمدی نے کی ہے اس سے ہم یکسر بری ہیں والحمدللہ۔

جب امام مذہب کے ارشادات سنیہ اور معتبرات مذہب کی نقول سے یہ ثابت ہو گیا کہ عقیدہ مذکورہ حنفیوں کا عقیدہ نہیں ہے تو اب اگر کوئی شخص ادعاء حنفیت کے ساتھ اس عقیدہ کا بھی قائل ہو تو صرف وہ شخص قابل ملامت ہوگا، مذہب پر کوئی اعتراض نہیں پڑ سکتا، جیسے کوئی مسلمان ہو کر شراب پیئے تو یہ نہ کہا جائے گا کہ مسلمانوں کے مذہب میں شراب حلال ہے، شراب خواری جائز ہے بلکہ یوں کہیں گے کہ اسلام تو شراب خواری کو حرام ہی کہتا ہے، لیکن یہ شخص خلاف تعلیم اسلام کام کرتا ہے۔

مولانا ممدوح اشد العذاب صفحہ ۷۱ میں فرماتے ہیں: نمبر ۱۳ قرآنی حکم ہے جس طرح قرآن مجید فرض العمل ہے ایسے ہی حدیث پر عمل واجب ہے، لیکن شریعت مرزائیہ میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، حدیث اپنی صحت میں کیسے ہی اعلیٰ درجہ پر پہنچی ہو مگر عمل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ مرزا صاحب کے کسی الہام کے مخالف نہ ہو ، اگر مرزا صاحب کو خدا کی طرف سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے یا ان کے کسی الہام کے مخالف ہے تو پھر وہ ردی کے کسی ٹوکرے میں پھینکنے کے قابل ہے معاذ اللہ۔

مضمون نگار محمدی لکھتا ہے کہ یہی عقیدہ بترمیم بعض الفاظ حنفیہ کا ہے، ترمیم میں خط کشیدہ عبارت کی بجائے یہ ہے: امام ابوحنیفہ کے کسی اجتہاد و قیاس کے مخالف نہ ہو۔ اس کے بعد احناف کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ کیا تم نے فاتحہ کی متواتر حدیث کو نہیں چھوڑا جس کی صحت پر امت اسلام متفق ہے، اور کیا تم نے حدیث رفع الیدین کو ترک نہیں کیا؛ جس کو تمام محدثین نے روایت کیا ہے، صرف اس لیے کہ اس پر امام کا

عمل نہیں ہے (محمدی ص ۱۰)۔

اس عقیدہ کا ہم پر افترا ہونا بھی آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہے، کیا باغیرت مضمون نگار اس کا کوئی ثبوت ہماری کتابوں سے پیش کر سکتا ہے، اگر نہیں تو ہم لعنة الله علی الکاذبین پڑھنے پر مجبور ہوں گے، یہ اس دور جہالت کا ادنی کرشمہ ہے کہ مخالفین ہماری نسبت وہ باتیں بے تکلف لکھ جاتے ہیں جن کی ہمارا اصول کھلم کھلا مخالفت کرتا ہے، اور واضح لفظوں میں اس سے بیزاری ظاہر کرتا ہے۔ بیجا نہ ہوگا اگر میں کہوں کہ ہمارے اصول کے اجلیٰ بدیہیات میں سے یہ ہے کہ وہ قیاس صحیح نہیں، قابل قبول نہیں، جو نص کے مقابلہ میں ہو، یا جس سے کسی حکم منصوص میں کوئی تغیر پیدا ہو جائے۔ اصول الشاشی میں صحت قیاس کی شرطیں گنواتے ہوئے لکھتے ہیں:

ألا يكون في مقابلة النص والثاني أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص (ص ۹۳) [یہ کہ وہ نص کے مقابلہ میں نہ ہو اور نص کے احکام میں سے کسی حکم کو تبدیل نہ کرے]

اور ہدایہ میں ہے:

القياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول (ص ۲۰۹) [قیاس نص منقول کے مقابلہ میں ناقابل قبول ہے]

یعنی قرآن وحدیث کے حکم کے سامنے قیاس مقبول نہیں۔ اور قاضی ابوزید دبوسی حنفی فرماتے ہیں:

الاصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروی عن النبی ﷺ من طريق الآحاد مقدم على القياس الصحيح — ہمارے مذہب کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ حدیث آحاد قیاس صحیح پر مقدم ہے۔

حد ہو گئی یہاں تک لکھ دیا گیا، بلکہ اس کو ایک قاعدہ کلیہ قرار دے لیا گیا کہ

صحابی کا قول بھی قیاس سے بہتر ہے اور اس پر مقدم، ان قول الصحابی مقدم علی القیاس (تاسیس النظر ص ۵۵) کیا اس کے بعد بھی عقیدہ مذکورہ کے افترا ہونے میں کسی عاقل کو شک وشبہ کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

اور سنئے بے غیرتی کی حد ہوگئی اللہ اکبر! حدیث قراءت فاتحہ کو متواتر اور جس کی صحت پر امت اسلامیہ کا اتفاق ہے قرار دینا کتنا سفید جھوٹ ہے۔ موقع کی بات ہے بغیر کہے نہیں رہ سکتا، بحمد اللہ کہ تمہارے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کی صحت پر امت اسلامیہ متفق ہو، ہاں ہمارے پاس خدا کی شان قراءت فاتحہ کے مسئلہ میں ایسی حدیث ہے جو بقول امام مسلم متفق علیہ صحیح ہے، اور اس کی صحت پر تمام محدثین متفق ہیں، اور وہ ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث إذا قرأ فأنصتوا ہے، اس کی امام مسلم نے اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، اور انھوں نے خود فرمایا ہے:

وإنما وضعت ههنا ما اجتمعوا علیه — یعنی میں نے اپنی صحیح میں صرف وہ حدیثیں رکھی ہیں جن کی صحت پر اتفاق ہے

غیر مقلدو! تم سے یہ بعید نہیں کہ تم امام مسلم کے قول کی تکذیب کردو، تم ایسا خوشی سے کرو لیکن اتنا سمجھ رکھو کہ پھر مسلم سے ہاتھ دھو بیٹھو گے، اگر تم نے ایک قول میں ان کی تکذیب کی تو ساری مسلم سے اعتبار اٹھ جائے گا۔

ہاں سنو! عقیدہ نمبر ۱۳ بعینہٖ تمھارا بھی عقیدہ ہے اس کی ترمیم شدہ صورت یہ ہے: جس طرح قرآن فرض العمل ہے اسی طرح حدیث بھی واجب العمل ہے مگر غیر مقلدین کی شریعت میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ قرآن تو بالکل ہی پس پشت ڈال دیا گیا، حدیث بھی گو وہ صحت کے کیسے ہی اعلیٰ درجہ پر ہو، اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شوکانی، صدیق حسن، نذیر حسین کے اجتہاد و قیاس کے خلاف نہ ہو، ورنہ وہ ردی کی کسی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل ہے، معاذ اللہ منہ۔

غیر مقلدو! کیا تم نے قرآن متواتر کی محکم آیت و إذا قـرئ الـقـرآن فـاستـمـعـوا لـه و أنصتوا الخ ممانعت قراءت خلف الامام کے بارے میں نہیں چھوڑی؟ کیا تم نے اس مسئلہ میں بقول امام مسلم متفق علیہ صحیح حدیث نہیں چھوڑی؟ ہاں ہم مانتے ہیں کہ امام نے جس حدیث کی تصحیح کردی یا اس سے استدلال کرلیا تو وہ یقیناً صحیح ہے، چاہے وہ عندالمحدثین مجروح ہو پھر کیا خرابی ہے، کیا تمہارے خدا اور سول محدثین ہیں؟ کیا بخاری و مسلم پر حدیث کی صحت وضعف کا الہام ہوتا تھا کہ ان کی تصحیح یا تضعیف کے خلاف کسی نے تصحیح یا تضعیف کردی تو وہ مجرم ہو گیا۔

بخاری و مسلم کی تصحیح و تضعیف کے خلاف تم نہیں سن سکتے آخر کیوں؟ وہ معصوم ہیں، مفترض الطاعۃ ہیں، رسول ہیں، یہ کچھ نہیں تو کیا ان سے تصحیح و تضعیف میں غلطی نہیں ہو سکتی ہے؟ اگر ہو سکتی ہے اور دوسروں کی سننے کو تیار نہیں ہو تو تم سے بڑھ کر اور کون مقلد جامد ہوگا؟ اور تم سے کب توقع ہو سکتی ہے کہ تم کسی صحیح حدیث پر بخاری و مسلم کے خلاف عمل کرو گے؟

افسوس صرف اتنا ہے کہ تم ناواقف ہو، تم محدثین صرف بخاری و مسلم کو جانتے ہو، یہ تمہاری غلطی ہے۔ ہر وہ شخص جو ماہر فن حدیث ہو محدث ہے، اور ہر ایک کا قول اسی طرح تـصـحـیـح و تضعیف میں قابل قبول ہے جس طرح بخاری و مسلم کا۔ اتنا معلوم کرنے کے بعد سنو! کہ تمہارے بڑے بڑوں کے مسلم الثبوت مؤرخ و محدث حافظ ذہبی نے امام صاحب کو نہ صرف محدث بلکہ حافظ حدیث شمار کیا ہے، اور تمہارے معصوم محدث امام بخاری کے شاگرد رشید امام ترمذی نے اپنی جامع میں اور بیہقی نے بھی امام صاحب کا قول ایک راوی کی جرح کے بارے میں نقل کیا ہے، کیا تمہارے نزدیک کوئی غیر محدث بھی جرح و تعدیل کر سکتا ہے؟ اگر جرح و تعدیل میں امام صاحب کا قول معتبر ہے تو تضعیف و تـصـحـیـح میں کیوں نہیں مقبول ہے۔ اور جب

بخاری کی طرح امام صاحب بھی حافظ حدیث ہیں تو کیا وجہ ہے کہ بخاری کی تصحیح تو وحی منزل من السماء ہو اور ابو حنیفہ کی تصحیح پر اعتماد قابل تعجب ہو جائے، اگر تم کو بخاریؒ پر اعتماد ہے تو ہم کو ابو حنیفہؒ پر اعتماد ہے۔

مولانا ممدوح نے اشد العذاب صفحہ ۶۹ میں لکھا ہے: نمبر ۴ پہلے ہر مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنی جائز تھی، اب صرف مرزا صاحب کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کے پیچھے نماز جائز نہیں اور قرآن شریف کا حکم **وارکعوا مع الراکعین** اور حدیث کا فرمان **صلوا خلف کل بر وفاجر** أو کما قال منسوخ ہو گیا، مضمون نگار محمدی لکھتا ہے: یہی عقیدہ حنفیہ موجودہ کا ہے، مگر قدرے ترمیم شدہ۔ اور ترمیم میں مرزا کے نام کے بجائے امام ابو حنیفہ کا نام ہے۔

یہ بھی بالکل غلط ہے کہ ہمارے مذہب کی رو سے حنفی کی نماز سوائے حنفی کے اور کسی کے پیچھے نہیں ہوتی، دوسرے اماموں کے متبعین کے پیچھے پڑھنے کو بھی حنفی مذہب جائز بتاتا ہے، جن حضرات کو حرمین محترمین کی زیارت کا شرف حاصل ہو چکا ہے، انھوں نے اس کا بارہا مشاہدہ بھی کیا ہوگا کہ احناف بلا تکلف شوافع کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حنفیوں کی نماز غیر حنفی کے پیچھے بھی جائز ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر غیر حنفی کے پیچھے بھی نہیں ہوتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احناف کے سوا اور کسی کے پیچھے نہیں ہوتی۔

مولانا ممدوح نے تحقیق الکفر والایمان صفحہ ۴۰ و ۴۱ میں تحریر فرمایا ہے کہ جو لوگ حدیث کو واجب العمل کہتے یا جب ہی واجب العمل جانتے ہیں جب کہ قرآن کے موافق ہو وہ لوگ بمقتضائے آیت **فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک** الخ کہ احکام رسول اللہ کے منکر ہو کر مومن تو رہے نہیں، لیکن ان کا فرضی اسلام بھی باقی نہیں رہ سکتا، ہم ایمان اور اسلام اور عمل بالقرآن میں حدیث رسول سے

ایک آن کے لیے مستغنی نہیں ہو سکتے اھ۔

نامہ نگار محمدی کی روباہ بازی ملاحظہ کیجئے! لکھتا ہے: مولانا کا یہ فرمانا عین ایمان ہے اور جو لوگ حدیث صحیح صریح کے مطابق عموم قرآن کو دلیل بناتے ہیں وہ ہرگز مومن نہیں، مگر یہ اصول فقہ احناف کے خلاف پڑے گا، کیا آپ نے توضیح تلویح صفحہ ۲۲۹ کی وہ عبارت جس کا ترجمہ یہ ہے تم پر بہت سی حدیثیں پیش ہوں گی سو تم یہ کام کرنا کہ جب کوئی حدیث سنو اس کو قرآن شریف سے ملا کر دیکھ لیا کرو، پس جو حدیث قرآن کے موافق ہو اس کو قبول کر لیا کرنا اور جو مخالف ہے اس کو رد کر دیا کرنا۔ آج اسی اصول سے احناف نے بہت سی احادیث صحیح معارض قرآن زیادۃ علی الکتاب کے جعلی اصول سے رد کر دی، کیا حدیث قراءت فاتحہ اور آمین بالجہر کو عموم قرآن کی بنا پر حنفی مجتہد رد نہیں کرتے اھ (محمدی ص ۱۰)

مضمون نگار کی یہ احمقانہ کارروائی کس قدر قابل نفریں ہے کہ مولانا تو اس کا مومن نہ رہنا ذکر فرما رہے ہیں جو اس وقت تک حدیث پر عمل ہی نہ کرے جب تک قرآن کے موافق نہ ہو، اور اس نے اتنا اور اضافہ کر دیا کہ وہ ہرگز مومن نہیں جو عموم قرآن کو دلیل بنائے حدیث صحیح صریح کے مقابلہ میں، جہالت کا برا ہو۔ مضمون نگار کو خبر نہیں کہ اس کی بدزبانی اس کا فتویٰ تکفیر کہاں تک پہنچتا ہے۔

**مضمون نگار محمدی کی گستاخی صحابۂ کبار کے ساتھ** بے خبر مضمون نگار تم کو نہیں معلوم کہ عموم قرآن سے کس کس نے استدلال کیا ہے، سنو! امیر المومنین حضرت فاروق اعظمؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ وغیرہما نے حدیث خاص صریح صحیح کے مقابلہ میں عموم قرآن سے استدلال کیا ہے، تم نے سنا ہوگا کہ فاطمہؓ بنت قیس کو ان کے شوہر نے تین طلاقیں دے دی تھیں، وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی تھیں کہ مطلقہ ثلاثہ کے لیے نفقہ و سکنیٰ نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے سن کر فرمایا کہ ہم ایک عورت کی

روایت سے کتاب اللہ نہ چھوڑ دیں گے: لا ندع کتاب ربنا و سنة نبینا بقول امرأة لا یدری أصدقت أم کذبت ۔ کتب احادیث سے ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرح حضرت عائشہؓ وغیرھا نے بھی حدیث فاطمہ بنت قیس کو رد کر دیا تھا، اگر میں حدیث کے مقابلہ میں عموم قرآن کو دلیل بنانے کی نظیریں پیش کرنا چاہوں تو صدہا مثالیں پیش کر سکتا ہوں، کیا اس کے بعد بھی کسی کی جرأت ہو سکتی ہے کہ عموم قرآن کے حجت بنانے والوں کو دائرۂ ایمان سے خارج کر دے، آج مجھے یقین ہو گیا کہ غیر مقلدین کے دل میں بھی شیعہ کی طرح صحابی کی وقعت نہیں ہے، انا للہ و انا الیہ راجعون۔

نہیں معلوم ان کو یہ کیوں برا لگتا ہے کہ حنفی سب سے پہلے قرآن میں احکام کی تلاش کرتے ہیں اور اس کو ہر چیز سے مقدم جانتے ہیں، اس میں حکم مل جانے کے بعد بھی الحمد للہ کہ وہ اس حدیث کو جو بظاہر حکم قرآنی کے مخالف معلوم ہوتی ہے رد نہیں کرتے، بلکہ اس کے ایسے صحیح معنی کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں مخالفت نہ رہ جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے، یہی آنحضور ﷺ کا طریقہ مرضیہ تھا، اس کو ہی آپ نے پسند فرمایا تھا، اور اس کی ہی تعلیم فرمائی تھی، افسوس ہے کہ محمدی اور اہلحدیث کہلانے والوں کو اس سے چڑ ہے، کیا تمہیں حدیث معاذ جو ابوداود میں ہے یاد نہیں؟ حضرت معاذؓ کے اس قول پر کہ میں پہلے کتاب اللہ میں حادثہ کا حکم تلاش کروں گا، نہ پاؤں گا تو سنت رسول اللہ میں تفتیش کروں گا، اس میں نہ ملے گا تو اپنی رائے وقیاس سے استخراج حکم کروں گا، آنحضور ﷺ نے فرمایا:

| الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضیٰ رسولُ اللہ أو کما قال | [خدا کا شکر ہے کہ اس نے پیغمبر خدا (ﷺ) کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جس کو پیغمبر پسند کرتا ہے] |
|---|---|

اور بیہقی نے بسند منقطع روایت کیا ہے:

عن ابن عباس قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ لما اُوتيتم من كتابِ اللهِ فالعملُ به لا عذرَ لاحدٍ في تركِهٖ فان لم يكن في كتابِ الله فسنة مني ماضية الحديث.

یعنی جب تم پر کتاب اللہ سے حکم پیش کردیا جائے تو اس پر عمل متعین ہے، اس پر عمل نہ کرنے کے لیے کوئی عذر کسی کا مسموع نہیں، ہاں اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو میری سنت ماضیہ پر عمل متعین ہوگا

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت احادیث سے اس کا ثبوت دیا جا سکتا ہے، غیر مقلدیت کی مذمت کے لیے یہ کافی ہے کہ آدمی غیر مقلد ہو کر قرآن سے بیزار ہونے لگتا ہے۔ بھائی! حدیث کی محبت، اس کی تعظیم و توقیر کرو یہ ہمارا بھی ایمان ہے، لیکن قرآن سے نہ بڑھادو۔

سنو! ہم بانگ دہل کہتے ہیں کہ تم کبھی نہیں دکھا سکتے کہ ہمارے اصول میں یہ ہے کہ جب تک حدیث قرآن کے مطابق نہ ہو قابل عمل نہیں ہے، بلکہ ہم اس وقت قرآن کو مقدم سمجھتے ہیں جب قرآن و حدیث میں ایسی مخالفت ہو کہ دونوں پر عمل ناممکن ہو اس وقت بمجبوری قرآن متواتر قطعی کو حدیث آحاد ظنی پر ترجیح دینا پڑتی ہے اور ایسی صورت میں یہی کرنا حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ بیہقی کی مذکور الصدر حدیث سے ظاہر ہے۔

زیادہ توضیح کے لیے یوں سمجھو کہ صورتیں تین ہیں: ۱- کوئی حدیث قرآن کے کھلم کھلا مخالف ہو اس طرح کہ قرآن پر عمل کرتے ہوئے اس پر عمل ناممکن ہو ایسی صورت میں حدیث چھوڑ دی جائے گی، اس لیے کہ حدیث بے شک واجب العمل لیکن قرآن کی مخالفت میں نہیں، اور ایمان کی بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں بھی حدیث متروک نہیں ہوئی، کیونکہ ایسی بات جو قرآن کے کھلم کھلا مخالف ہو وہ حدیث

نہیں ہو سکتی، حدیث تو درحقیقت تفسیر قرآن ہے وہ اس کے مخالف کیسے ہو سکتی ہے، پس یقیناً کسی دشمن دین نے اس کو غلط طور پر سرکار دو عالم ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، تو درحقیقت ہم نے جعلی حدیث چھوڑی ہے واقعی حدیث نہیں چھوڑی۔ اور اسی نکتہ کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے جس کو مضمون نگار محمدی توضیح تلویح کی عبارت قرار دیتا ہے۔ یہ ہے غیر مقلدین کی بے ادبی احادیث رسول اللہ کے ساتھ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ بہر حال وہ حدیث یہ ہے:

| | |
|---|---|
| یکثر لکم الاحادیث من بعدی فاروی لکم حدیث عنی فاعرضوه علی کتاب اللہ فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه | [تمہارے لیے میرے بعد حدیثیں بہت ہو جائیں گی، پس جب تم سے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو، تو جو اس کے موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو اس کے خلاف ہو اس کو رد کر دو] |

اس حدیث سے ایک نکتہ فہم سمجھ گیا ہوگا کہ احادیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا حکم کیوں دیا گیا اور مخالفِ قرآن حدیث کو رد کرنے کا امر کیوں فرمایا، صرف اس لیے کہ حدیث قرآن کی شرح اور تفسیر ہے اس کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ اگر مخالف ہو تو اس کو رد کر دو کہ وہ حدیث نہیں، وہ رسول پر افترا ہے اور اس کی طرف ابتدائی فقرہ یکثر لکم ہی میں اشارہ کر دیا ہے۔ یعنی حدیثیں بہت ہو جائیں گی، لوگ غلط غلط بھی میری طرف منسوب کر دیا کریں گے۔

(تنبیہ) اس حدیث کے متعلق بقیہ مباحث آئندہ ذکر کروں گا ان شاء اللہ تعالیٰ (۱)۔

---

(۱) ثم رأیت صدر الشریعۃ قد صرح به فی التوضیح فانه ذکر حدیث یکثر لکم الاحادیث الخ ثم قال فدل هذا الحدیث علی أن کل حدیث یخالف کتاب الله فانه لیس بحدیث الرسول علیه السلام وانما هو مفتری و کذلک کل حدیث =

۲-کوئی حدیث قرآن کے موافق ہو ایسی صورت میں یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ قرآن پر عمل کرنا حدیث پر، حدیث پر عمل کرنا قرآن پر ہوگا۔ یہ دونوں صورتیں قرآن میں حکم کی موجودگی میں پیدا ہوں گی۔

۳-تیسری صورت یہ ہے کہ قرآن میں کوئی حکم ہی اس شے کی بابت نہ ہو، ایسی صورت میں بھی حدیث مخالف قرآن نہیں ہے، اس لیے کہ مخالفت کے لیے قرآن میں اس شے کی بابت حکم کا موجود ہونا ضروری ہے، اور وہاں حکم ہی نہیں ہے تو مخالفت کیسی۔ پس اس حدیث پر بھی عمل کرنا واجب، لازم، ضروری ہے۔

قال النبی ﷺ لا ألفين احدكم متكئاً على اريكته ياتيه الأمر من أمری مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندری ما وجدنا فی كتاب الله اتبعناه رواه ابو داود، وقال ايحسب احدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً الا ما فی هذا

میں تم میں سے کسی ایسے شخص کو نہ پاؤں جو اپنے تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو اس کے پاس میرا کوئی حکم آئے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا جس سے روکا ہو تو وہ کہے کہ ہم اسے نہیں جانتے ہم جو کتاب اللہ میں پائیں گے اس کا اتباع کریں گے۔ کیا تم میں کا کوئی شخص اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوئے یہ گمان کر سکتا ہے کہ اللہ تعالی نے

--- يعارض دليلاً اقوىٰ منه لأن الدلالة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وانما التناقض من الجهل المحض (ص ۲۳۰ مطبوعہ قدیم)[ پھر میں نے دیکھا کہ صدر الشریعۃ نے توضیح میں اس کی صراحت کردی ہے، انھوں نے يكثر لكم الاحاديث الخ ذکر کر کے فرمایا کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جو حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو وہ پیغمبر ﷺ کی حدیث نہیں ہو سکتی، وہ محض گھڑی ہوئی ہوگی، اور اسی طرح ہر وہ حدیث جو اپنے سے زیادہ قوی دلیل کے معارض ہو (وہ آپ کی حدیث نہیں ہو سکتی) اس لیے کہ شرعی دلائل ایک دوسرے کے منافی نہیں ہوتیں، تناقض تو جہل محض کا نتیجہ ہوتا ہے]

| | |
|---|---|
| القرآن، ألا وإني قد أمرت و وعظت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر. | وہی چیز حرام فرمائی جو اس قرآن میں ہے، آگاہ رہو میں نے بہت سی چیزوں کا حکم دیا اور ان کی نصیحت کی ہے اور ان سے منع کیا ہے وہ قرآن ہی کی طرح ہیں یا اس سے زیادہ ہیں] |

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوگیا کہ کچھ امر ونہی ووعظ ایسے بھی ہیں جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں مگر ان پر بھی عمل واجب ہے، اس تفصیل سے یہ ثابت ہوگیا کہ خدا کے فضل وکرم سے ہم نے کسی صورت میں بھی حدیث پر عمل نہیں چھوڑا، زادنا الله حرصاً علی اتباع سنن نبیه۔ اور غیر مقلد مضمون نگار نے جو کچھ لکھا ہے وہ ہم پر افترا ہے۔

یہاں پہنچ کر اب میں عامہ ناظرین کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ توضیح تلویح کی جس عبارت کا ترجمہ مضمون نگار نے پیش کیا ہے وہ رسول پاک ﷺ کی مبارک حدیث ہے، جس کو اس نے حقارت کے انداز میں نقل کر کے اس کو اصول احناف کہا ہے، اور اس کو اس ایمانی عقیدہ کے خلاف بتایا ہے جو تحقیق الکفر والایمان سے مستفاد ہوتا ہے۔ بار خدایا حدیث رسول کی اس بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہوئے بھی غیر مقلد حنفیوں ہی کو مورد الزام قرار دیتے جائیں گے، آہ حدیث بھی کیسی جو ان کے معصوم محدث امام بخاری نے اپنی جامع صحیح میں روایت کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی غیر مقلد احناف کو مخالفت حدیث کا طعنہ دیں گے۔

ناظرین! آپ نے دیکھ لیا کہ اتباع حدیث، پیروی سنت کی ساری دھوم کی صرف اتنی حقیقت ہے اور اتباع رسول کا دعویٰ جس سے ایک شور قیامت بپا ہے، وہ ایک بے معنی آواز ہے اور بس۔

☆......☆......☆

# بلاعنوان

یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ غیر مقلدین کا مذہب ایک باطل و مردود مذہب ہے، کیونکہ ان کے مذہب میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں جو مذاہب اربعہ میں نہیں، اور جو بات مذاہب اربعہ میں نہ ہو وہ اسلام سے ..............................................................

# بلاعنوان

الحمد للہ و کفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی أما بعد!

اہل حدیث ص ۸، ۲۰ ر جب ۱۳۴۱ھ کے پرچہ میں ایک مضمون بعنوان ''شرک فی الرسالۃ'' شائع ہوا ہے، اس مضمون کا لب لباب یہ ہے کہ ''تقلید شرک فی الرسالۃ ہے''

میں اس باب میں کچھ زیادہ کہنا نہیں چاہتا، مسلمانوں کو مشرک بنانا ہی تو ان کا کام ہے نعوذ باللہ من ذلک۔

کی وفا ہم نے تو لوگ اس کو جفا کہتے ہیں ہوتی آئی ہے کہ اچھوں کو برا کہتے ہیں

میں صرف یہ دکھلانا چاہتا ہوں کہ صاحب مضمون نے ایک بات یہ لکھی ہے کہ حق (۱) صرف ایک خاص مذہب میں نہیں، بلکہ چاروں مذہبوں میں حق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حق کا انحصار صرف ایک مذہب میں نہیں، بلکہ چاروں میں ہے، اور جو بات چاروں سے خارج ہو وہ حق نہیں، اور ظاہر ہے کہ جو بات حق نہ ہوگی وہ تعلیم اسلام سے خارج ہوگی، بلکہ وہ من جملہ امور کفر و شرک یا جو نام تجویز کریں وہ ہوگی، اور اس کا متبع ظاہر ہے کہ مسلم نہ ہوگا، اس نام و مافی معناہ کے علاوہ جو نام رکھا جائے وہ اس کا مصداق ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غیر مقلدین مسلمان و مافی معناہ کے علاوہ کوئی اور نام تجویز کریں، کیونکہ وہ اپنے منھ سے خارج از اسلام ہو گئے۔

---

(۱) مضمون نگار کے الفاظ یہ ہیں: ''اور یہ بھی یاد رہے کہ سب دین اسلام مذاہب اربعہ میں سے ایک مذہب میں سارا نہیں، چاروں مذہبوں میں پورا دین ہے، اھ۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں　　لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

دلیل یہ ہے کہ:

۱-وہ (غیر مقلدین) صرف ایک رکعت تنہا وتر کے قائل ہیں، اور ائمۂ اربعہ میں کوئی اس کا قائل نہیں، کوئی یہ نہ کہے کہ امام شافعی بھی ایک رکعت مفردہ کے قائل ہیں، کیونکہ اس قول کی نسبت امام شافعی کی طرف صحیح نہیں، وہ بھی تین ہی کے قائل ہیں، یا تو بالکل ویسے ہی جیسے حنفیہ کہتے ہیں جیسا کہ ان کے ایک قول میں ہے، یا دو سلاموں کے ساتھ جیسا کہ ان کے دوسرے قول میں ہے، صاحب ہدایہ حنفیہ کا مذہب لکھ کر فرماتے ہیں:

وھذا أحد أقوال الشافعي وفي قول یوتر بتسلیمتین وھو قول مالک　　[اور امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور ایک قول میں ہے کہ دو سلاموں سے وتر پڑھے گا، اور یہی امام مالک کا قول ہے]

۲-وہ (غیر مقلدین) قائل ہیں کہ کسی نے اگر تین طلاقیں ایک مجلس میں اپنی بی بی کو دیدیں تو بھی رجعت کر سکتا ہے، اور ائمۂ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں دیکھو نووی جلد ۱ صفحہ ۴۷۸ اور فتح القدیر جلد ۳ صفحہ ۲۵۔

۳-وہ (غیر مقلدین) قائل ہیں کہ تراویح آٹھ رکعتیں ہیں، اور ائمۂ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں، شافعی بیس کے قائل ہیں (ترمذی ص......) احمد بھی بیس کے قائل ہیں (نووی ص......) اور ابوحنیفہ کا مذہب تو معلوم ہی ہے، امام مالک چھتیس رکعتوں کے قائل ہیں۔

یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ غیر مقلدین کا مذہب ایک باطل و مردود مذہب ہے، کیونکہ ان کے مذہب میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں جو مذاہب اربعہ میں نہیں، اور جو بات مذاہب اربعہ میں نہ ہو وہ اسلام سے خارج ہے کما مر

سابقاً۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غیر مقلدین کا مذہب اسلام سے خارج ہے، دلیل من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فهو رد. ومن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه۔

ایک سچی بات | ناظرین! آپ نے دیکھا کہ مذاہب اربعہ میں مکمل دین اسلام موجود ہوتے ہوئے اور اس کا اپنے منہ سے اقرار کرتے ہوئے بھی ایک پانچویں مذہب کی بنیاد ڈالی جاتی ہے، اور ع: ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں۔ کا مصداق بننے کی خواہش کی جاتی ہے، لیکن آپ نے اس پر بھی غور کیا کہ اس کی ضرورت کیا تھی؟ کیا واقعی انھیں احادیث صحیحہ کا اتباع منظور ہے؟ کیا یہ درحقیقت رسول خدا ﷺ کے سچے پیرو بننا چاہتے ہیں؟ اگر آپ نے صحیح تامل اور کافی غور سے کام لیا ہوگا، تو آپ کو میرے ساتھ "ہرگز نہیں" کہنے میں ذرا تامل نہ ہوگا۔

حقیقۃ الامر یہ ہے کہ یہ لوگ نہ احادیث نبویہ کے پیرو ہیں، نہ احکام قرآنیہ کے پابند، بلکہ ہوائے نفسانی کے غلام اور شہوات کے بندے ہیں، دراصل شارع تو ان کا نفس ہے، لیکن احادیث وآیات کی دوراز کار تاویلیں کر کے یا اپنی کور باطنی سے ان کے اصلی مفہوم سے بے خبر رہ کر مذہب نفس کے مطابق بنا لیتے ہیں، اور ان کے آڑ میں ہویٰ کا اتباع کرتے ہیں، چنانچہ دیکھو کہ نفس پر عبادت کی مشقتیں کتنی شاق ہیں، مگر یہی مشقتیں تو رفع درجات کا باعث ہیں، اس لیے سچے دینداروں نے اس میں تخفیف نہیں کی۔ مگر ان عباد النفس نے جب کی تو تخفیف کی مثلاً ایک رکعت وتر، آٹھ رکعتیں تراویح، ظہر سے پہلے صرف دو رکعتیں، صرف چھ ہی چیزیں ربوی ہیں، رات بھر عبادت کا بدعت ہونا، الی غیر ذلک من الامثال۔

آپ ان کے مذہب کی ایک ایک جزئی پر ایک سرسری نظر ڈالیں، سب میں تخفیف مد نظر ہوگی الا ماشاء اللہ۔ الغرض ان کا مذہب علماء کی رخصتوں کا مجموعہ ہے، اور

صرف رخصتوں ہی کا پابند آپ ہی بتائیں کہ متبع ہوائے نفس نہیں تو اور کیا ہے۔ شیخ الاسلام سلیمان تیمی رحمہ اللہ نے کیسی سچی بات کہی ہے اور کیا صحیح فیصلہ فرمایا ہے:

| | |
|---|---|
| لو أخذت برخصة كل عالم أو زلة كل عالم اجتمع فيك الشر كله (تذکرہ ۱/۱۴۲) | اگر تم تمام عالموں کی رخصتوں ہی پر عمل کروگے تو تم میں ساری برائیاں اکٹھی ہوجائیں گی۔ |

نظر بریں بجائے اس کے کہ یہ اہل حدیث کہے جائیں اہل ہویٰ کہنا زیادہ موزوں بلکہ یہی صحیح ہے، اور اسی معنی کی طرف اشارہ ہے جو بعض اہل علم نے فرمایا ہے کہ اہل الحدیث میں الف لام عہد کے لیے ہے، اور مراد اهل حديث النفس ہیں۔

اور اہل ہویٰ کا ہمیشہ سے یہی کام رہا ہے کہ وہ لوگوں کو خدا کی راہ سے بہکائیں، چنانچہ خدائے عزیز نے موسیٰ کو ہدایت کی فلا يصدنك عنها من لا يومن بها واتبع هواه فتردى ۔ اور ختم رسالت ﷺ کو فرمایا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا۔

# حیات ابوالمآثر

محدث کبیر محقق جلیل ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی قدس سرہ العزیز کے احوال وسوانح پر حضرتؒ کی تحریروں اور دیگر حوالوں سے مدلل ایک بیش قیمت اور جامع دستاویز۔

خوبصورت ٹائٹل، معیاری کاغذ اور عمدہ کتابت وطباعت سے آراستہ، ۷۳۲ صفحات پر مشتمل ۹۰ سالہ حیات مبارکہ کے تابندہ نقوش۔

قیمت:- ۳۰۰ روپے، رعایت کے ساتھ ۲۰۰ روپے صرف۔

(نوٹ):- ۲۲۵ روپے منی آرڈر سے بھیجنے پر کتاب بذریعہ رجسٹری روانہ کی جائے گی۔

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ، مئو

## ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ا

مئوناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یوپی - انڈیا)

# تحقیق اہل حدیث

لفظ اہل حدیث کے استعمال اور اس کی تاریخ پر ناقدانہ ومحققانہ تبصرہ۔ اس لفظ کے استعمال میں اور اس کو اپنی جماعت پر چسپاں کرنے میں غیر مقلدین نے کیا کیا چالیں چلی ہیں، اس کا نہایت بصیرت افروز تجزیہ۔ حضرت محدث کبیرؒ کی جودت فکر ونظر اور قادر الکلامی اور قوت استدلال و قوت تحریر کا شاہکار۔ اپنے موضوع پر دلچسپ، نادر اور عبرت خیز تحریر۔

صفحات : ۵۲

قیمت : ۱۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ، مئو

## ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم۔ پوسٹ بکس نمبر ا

مئوناتھ بھنجن۔ ۲۷۵۱۰۱

(یوپی۔ انڈیا)

# الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلقات المجموعہ

ایک مجلس میں تین طلاق دینے سے ایک طلاق واقع ہوگی یا تین۔ غیر مقلدوں نے اس کو ایک معرکۃ الآراء مسئلہ بنا دیا ہے، اور اس پر ایک عرصہ سے شور وغوغا مچا رکھا ہے۔ حضرت محدث کبیرؒ نے اپنی اس تصنیف میں ان کے دلائل کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیئے ہیں اور یہ ثابت کردیا ہے کہ غیر مقلدوں کی دلیلوں کی حیثیت تار عنکبوت سے زیادہ نہیں۔ تین کے وقوع پر قرآن وحدیث اور صحابہ وتابعین کے آثار وفتاویٰ کا انبار لگا دیا ہے۔ حضرت مصنف علیہ الرحمۃ کی قوت تحریر نے اس اہم اور نازک مسئلہ کو بالکل واضح اور بے غبار کر دیا ہے، یہ کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل کرتی ہے

صفحات : ۱۱۵

قیمت : ۲۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ، مئو

## ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

مئوناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یوپی - انڈیا)

# دست کار اہل شرف

(جدید اور اضافہ شدہ اڈیشن)

اس کتاب میں ان علماء وفضلاء اور صالحین واولیاء کے حالات و واقعات تحریر فرمائے گئے ہیں، جو پارچہ بافی کے پیشہ سے وابستہ تھے، تاریخ وتذکرہ کے مستند حوالوں سے بھرپور، وسعت مطالعہ اور وفور علم کا عجیب وغریب نمونہ۔

کتاب کے آخر میں شامل ہے

﴿ضمیمہ﴾

## دنیا میں پارچہ بافی کے مرکز

جو معلومات کا ایک گنجینہ ہے، اپنے موضوع پر حیرت انگیز اور منفرد تصنیف ہے۔

صفحات :

قیمت :

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ، مئو

### ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم۔ پوسٹ بکس نمبر ۱

مئوناتھ بھنجن۔ ۲۷۵۱۰۱

(یوپی۔ انڈیا)

## انساب وکفاءت کی شرعی حیثیت

یہ کتاب حضرت محدث کبیرؒ کے علم وفضل اور ان کے قلم کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ حدیث وتفسیر اور فقہ وتاریخ کے مستند حوالوں اور پر مغز وناقابل تردید دلائل کا بہترین مرقع، دریا بکوزہ کی زندہ مثال، ایک نادرۂ روزگار تحریر، ایک بے نظیر تصنیف، اپنے موضوع پر قول فیصل۔

صفحات : ۱۲۴

قیمت : ۳۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ، مئو

### ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

مئو ناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یوپی - انڈیا)

# ہماری مطبوعات

## تحقیق اہل حدیث

لفظ اہل حدیث کے استعمال اور اس کی تاریخ پر ناقدانہ و محققانہ تبصرہ، حضرت محدث کبیر کی جودت فکر و نظر کا شاہکار۔ قیمت ۱۵؍روپے

## الاعلام المرفوعة فی حکم الطلقات المجموعة

ایک مجلس کی تین طلاق کے وقوع پر قرآن و حدیث اور صحابہ و تابعین کے آثار و فتاویٰ پر مشتمل دلائل کا بیش قیمت مجموعہ۔ قیمت ۲۵؍روپے

## نصرة الحدیث

منکرین حدیث کے وساوس و اباطیل کا مدلل و مفصل جواب، نہایت محققانہ اور بصیرت افروز کتاب ہے، علوم و معارف کا خزانہ، حضرت محدث کبیر کے قلم حقیقت رقم کا شاہکار۔ قیمت ۵۰؍روپے

## رکعات تراویح

تراویح کی کتنی رکعتیں مسنون ہیں، ائمہ اربعہ کے مسلک کے مطابق ہیں یا بعض لوگوں کے قول کے مطابق آٹھ، اس کا جامع اور مدلل فیصلہ، اہل علم کے لئے معلومات و دلائل کا بیش قیمت خزینہ۔ قیمت ۱۵؍روپے

## دستکار اہل شرف

دستکار علماء و صالحین کے حالات و واقعات پر مشتمل ایک نادر تصنیف۔ قیمت ۷۰؍روپے

## رہبر حجاج

حجاج کیلئے مختصر اور مفید معلومات، اور اہل علم کے لئے تحقیقی مضامین کا مجموعہ۔ قیمت ۱۲؍روپے

## انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت

حدیث و تفسیر اور فقہ و تاریخ کے مستند حوالوں اور پر مغز دلائل پر مبنی مرقع، ایک بے نظیر تصنیف، اپنے موضوع پر قول فیصل۔ قیمت ۳۵؍روپے

## اعیان الحجاج

مشاہیر اسلام کے حج کے بصیرت افروز حالات و واقعات، بہت ہی ایمان افروز کتاب ہے۔ حصہ اول ۸۰؍روپے حصہ دوم ۶۰؍روپے

## ایثار آخرت

حضرت عبد اللہ بن المبارک کی بابرکت تصنیف کا عمدہ اور سلیس ترجمہ، گھروں میں اور مسجدوں میں سنانا و دینی ذوق پیدا کرنے کے لئے مفید ہے۔ ترجمہ حضرت مولانا عبد الجبار صاحب مئوی۔ قیمت ۵۰؍روپے

## حسن ادب اور اس کی اہمیت

علماء سلف کے اقوال اور ان کے اخلاق و عادات کا ایک خوبصورت اور بیش قیمت مجموعہ، تزئین و تہذیب اخلاق کی تعلیم کے لیے اہم، مفید اور موثر رسالہ، طلباء مدارس کو بطور خاص اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ قیمت ۱۶؍روپے

## حیات ابوالمآثر

محدث کبیر محقق جلیل ابو المآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی قدس سرہ العزیز کے احوال و سوانح پر حضرت کی تحریروں اور دیگر حوالوں سے مدلل ایک قیمتی جامع دستاویز۔ قیمت ۳۰۰؍روپے

## اہل دل کی دل آویز باتیں

اولیاء کرام اور اہل اللہ کے چھوٹے اور مختصر، سبق آموز اور بصیرت افروز واقعات کا بہترین مجموعہ، قلب و روح کو جلا بخشنے والی کتاب۔ قیمت ۳۰؍روپے